كتاب

الاقتصاد فى الاعتقاد

تاليف

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الائمة فخر الانام

محمد أبى حامد الغزالى الطوسى

رضى الله عنه آمين

المطبعة المحمودية التجارية بمصر
لصاحبها : محمود على صبيح
بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر

كتاب

الاقتصاد فى الاعتقاد

تاليف

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة فخر الانام
محمد أبى حامد الغزالى الطوسى
رضى الله عنه آمين

المطبعة المحمودية التجارية بمصر
لصاحبها : محمود على صبيح
بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمــــد لله الذى اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة . وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين . وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين . وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها الى أسرار ماأنزله على لسان نبيه وصفيه محمد ﷺ سيد المرسلين . وأطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول . وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد . واتباع الظواهر ، ماأتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ماأتوا به الا من خبث الضمائر . فميل أولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفى قصد الامور ذميم . وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . أو لا يعلم أنه لامستند للشرع الا قول سيد البشر ﷺ . وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر . ومااستضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعرى كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العى والحصر أو لا يعلم أن خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر . هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل

البصر السليم عن الآفات والاذاء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى اذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء ؛ فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن؛ مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان . فلافرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور . وسيتضح لك أيها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة . المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق . للجمع بين الشرع والتحقيق ؛ فريق سوى هذا الفريق . فأشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم . وانخراطك فى سلك نظامهم وعيارهم . واختلاطك بفرقتهم فعساك أن تحشر يوم القيامة فى زمرتهم . نسأل الله تعالى أن يصفى أسرارنا عن كدورات الضلال . ويغمرها بنور الحقيقة وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة ، انه الكريم الفائض المنة ؛ الواسع الرحمة

باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب . أما اسم الكتاب فهو ﴿الاقتصاد فى الاعتقاد﴾ . وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات ؛ وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) فى بيان ان هذا العلم من المهمات فى الدين

(التمهيد الثانى) فى بيان أنه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) فى بيان أنه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان

(التمهيد الرابع) فى تفضيل مناهج الادلة التى أوردتها فى هذا الكتاب

وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجملتها مقصورة على النظر فى الله تعالى فانا اذا نظرنا فى العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه . وان نظرنا فى النبى عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث أنه رسول الله

وان نظرنا فى أقواله لم تنظر من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث أنها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر إلا فى الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر فى ذات الله تعالى وفى صفاته سبحانه وفى أفعاله عز وجل وفى رسول الله ﷺ وماجاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهى اذن أربعة أقطاب

(القطب الأول) — النظر فى ذات الله تعالى — فتبين فيه وجوده وأنه قديم وأنه باق وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وأنه مرئي كما أنه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوى نبينها فى هذا القطب

(القطب الثانى) — فى صفات الله تعالى — ونبين فيه أنه حى ، عالم ، قادر مريد ، سميع ، بصير ، متكلم وأن له حياة وعلماً وقدرة ، وارادة ، وسمعاً ، وبصراً وكلاماً ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها ومايفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكام وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولايجوز أن يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — فى أفعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوى وهو أنه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف مالا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصى ولا يستحيل منه بعثه الأنبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفى مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — فى رسل الله — وماجاء على لسان رسولنا محمد ﷺ من الحشر ، والنشر ، والجنة ، والنار ، والشفاعة ، وعذاب القبر ، والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب

(الباب الأول) فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثانى) فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة

(الباب الثالث) فى الامامة وشروطها

(الباب الرابع) فى بيان القانون فى تكفير الفرق المبتدعة

التمهيد الاول

فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين

اعلم أن صرف الهمة الى ماليس بمهم ـ وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن الله تعالى على عباده حقوقا ووظائف فى أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر فى تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وأن مابعد الموت منطو عن أبصار الخلق وأن ماأخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التوانى وفى الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التى أظهروها فى امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ماأخبرنا عنه فى محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن

قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذى قضى الذهن فى بادىء الرأى وسابق النظر بامكانه أهو محال فى نفسه على التحقيق أو هو حق لاشك فيه فمن قوله أن لكم رباً كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقدبعثنى رسولا اليكم لأبين ذلك لكم فيلزمنا لامحالة أن نعرف أن لنا ربا أم لا . وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتي يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلما فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب اذا عصيناه أو أطعناه وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق فى قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لامحالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه فى الفهرست. وكل ذلك مهم لامحيض عنه لعاقل

فان قلت انى لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسى ولكنى لست أدرى أنه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع اذ للناس كلام فى مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه فى آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لاسبيل بعدوقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهى معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب اليسار وذلك من أفعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول ، مع تضييع المهمات والأصول

التمهيد الثانى

فى بيان الخوض فى هذا العلم وان كان مهما فهو فى حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التى نحررها فى هذا العلم تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان مايفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق

(الفرقة الاولى) — آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق وأضمرته واشتغلت اما بعبادة وأما بصناعة فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وماهم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض فى هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم فى أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط

(الفرقة الثانية) — طائفة مالت عند اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافى الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشو الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة

أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان مالا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرأت تواريخ الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد ولا تظنن ان هذا الذى ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضربهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل وفى مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منح المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم فى عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت فى صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغى أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطناً لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفى موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من أهل الضلال يتفرس مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم فى استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا فى معرض المحاجة

والتعصب فان ذلك يزيد فى دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادى والاصرار وأكثر الجهالات انما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق فى معرض التحرى والادلاء، ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ورسخت فى نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهي التعصب بطائفة الى أن إعتقدوا أن الحروف التى نظروا بها فى الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً فى قلب مجنون فضلا عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف فى ارشاد من ضل من هذه الأمة وليتحفظ من النكد الذى يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار علي البدعة ومطالب بعهده اعانته فى القيامة

التمهيد الثالث

في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر فى هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات . فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه فى التمهيد الثانى اذ نبين أنه ليس يجب علي كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك فى الايمان وإنما تصير ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك

فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم أنه قد سبق أن ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا فى الأقل

ثم الدعوة الي الحق بالبرهان مهمة فى الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون فى كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى فى تعيين مايشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد فى ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم لأنه يشترك فى الحاجة اليه الجماهير والدهما فأما الطب فلا يحتاج اليه الأصحاء والمرضى أقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الي ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه فى مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يغرنك مايهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة فى هذا المقام فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتى وحياتك منوطة بى فالحياة والصحة أولا ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه

التمهيد الرابع

فى بيان مناهج الأدلة التى استهجناها فى هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها فى « كتاب محك النظر » واشبعنا القول فيها فى كتاب معيار العلم ولكنا فى هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للايضاح وميلا الى الايجاز واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الأول) — السَّبْر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر فى قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم أما حادث واما قديم ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لامحالة أن يكون حادثا أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا : العالم اما قديم أوحادث فان الحكم بهذا الانحصار علم

والثانى قولنا ومحال أن يكون قديما فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا اذا كان لم يكن لنا خصم لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الأصلين فانه مستفاد منهما . ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوي

(المنهج الثانى) — أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لايخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب

فتأمل . هل يتصور أن يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال

(المنهج الثالث) ـــ أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض الى المحال وما يفضى الى المحال فهو محال لامحالة مثاله : قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن مالا نهاية له قد انقضى وفرع منه ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لامحالة أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم فهنا أصلان (أحدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لانهاية لها فقد انقضى مالا نهاية له فان الحكم بلزوم انقضاء مالا نهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وانكار بأن يقول لاأسلم أنه يلزم ذلك . (والثانى) قولنا أن هذا اللازم محال فانه أيضاً أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لاأسلم هذا الثانى وهو استحالة انقضاء مالا نهاية له ولكن لو أقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضى الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج فى الاستدلال جلية لايتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل * والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك الذى هو عبارة عن احضارك الاصلين فى الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الأصلين فى الذهن وهذا فى درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الأصلين فى الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك الي التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواع الأصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر . وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة

الثانية فى حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن . وقال من التفت الى الأمرين جميعاً أنه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن فهكذا ينبغى أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ماسودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لاتشفى غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن فى طلب الصحيح إلى ماقيل فى حد النظر دل ذلك على انك تخص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصل فانك اذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتبان ترتباً مخصوصا وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان أحدهما احضار العلمين فى ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك فى اطلاق لفظ النظر فى أن تعبر به عن الفكر الذى هو احضار العلمين أو عن التشوف الذى هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث . أوعن الامرين جميعا فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضى أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا . فاعلم أنك اذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذى هو يطلب به . لم تسترب في إختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر (مسئلة خلافية) ويستدل بصحة واحد دن الحدود وليس يدرى أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لاخلاف فيه وأن الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولا ثم ينظر فى الألفاظ ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لاتتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت أنى لا أستريب فى لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضى هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم . فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب يجتهد أن لا يعد ستة :

(الأول) — منها الحسيات أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة. مثاله . انا إذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفى العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا فى العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار ومن الأعراض الأصوات والألوان وأن تخيل أنها منتقلة. فالانتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثاً ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم فى قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثانى) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله أن تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فأحد الأصلين قولنا أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث. ويجب على الخصم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث اما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكراً لما هو بديهي فى العقل وإن أنكر أن ماهو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكر للبديهة

(الثالث) التواتر . مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذاً صادق.

فان قيل انا لا نسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذاً قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم أحد الأصلين وهو أن

القرآن معجزة اما بالطوع أو بالدليل وأراد انكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لاأسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ تسليما لم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(الرابع) — أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة اما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فان ماهو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا فى قياس آخر مثاله انا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا فى نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذاً له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

(الخامس) — السمعيات مثاله انا ندعي مثلا أن المعاصى بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصى كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هى كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد أثبت عليه بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) — أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذه اياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك فى الانتفاع بها فى المقاييس النظرية فاعلم أنها متفاوتة فى عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لاعقل له ولاحس له وكان الأصل معلوما فالحس الذى فقده كالأصل المعلوم

بحاسة البصر اذا استعمل مع الا كمه فانه لاينفع والأكمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع فى حق الأصم وأما المتواتر فانه نافع ولكن فى حق من تواتر اليه فأما من لم يتواتر اليه عن وصل الينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليما وعلي آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده وربشيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى فى مسألة قتل المسلم بالذمي متواترعند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له فى أحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالنشتغل بالاقطاب التى هى مقاصد الكتاب

(القطب الأول) — فى النظر فى ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى

(الدعوى الأولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انانقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها وأعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لانشك فى أصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متحيزاً أو غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً وان ائتلف الى غيره سميناه جسماً وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الاعراض أو لايستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الأجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع فى الاعراض وان طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً

فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسما موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعى وجوده وندعي أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ماذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له فى أى الاصلين تنازع . فان قال انما أنازع فى قولك ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضروري فى العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف لهما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً فانا نعنى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكناً وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعنى بالممكن إلا مايجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكننا بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده علي العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل فى الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فإن قيل لم تنكرون على من ينازع فى الأصل الثانى وهو قولكم أن العالم حادث فنقول ان هذا الأصل ليس بالأولى فى العقل بل نثبته

ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا أن العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط .فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أى الأصلين النزاع

فان قيل لم قيل أن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط فى ثبوت الاعراض فى ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا فى حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نسترب فى تبدل الأحوال عليها وأن تلك التبديلات حادثة وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلا بل الخصم فى حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهى متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً وإلى العناصر الأربعة التى يحويها مقعر فلك القمر وهى مشتركة فى مادة حاملة لصورها وأعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبداً وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً وإنما ينازعون فى قولنا أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب فى هذا الأصل ولكنا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما

الحركة لحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره فى اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل فى اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا

فان قيل فبم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت ؞ قلنا لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكمون والظهور فى الاعراض رأسا ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فبم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر فى ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح فى الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز وذلك يثبت فى العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم أن العرض لا بد له من محل كما لابد للجوهر من حيز فتخيل أن اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما فى الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر

بالحيز كونا زائداً على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدى الى أن لا يوجد عرض واحد مالم توجد أعراض لا نهاية لها فلنبحث عن السبب الذى لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز فى كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون الآخر فمنه يتبين الغلط فى توهم الانتقال والسر فيه أن المحل وان كان لازما للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتى للشيء وأعنى بالذاتي مايجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل فى الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل فى العقل بطل وجود العلم به فى العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر أولا ثم ننظر بعد ذلك فى الحيز أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس فى المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلا لانه عرض فى زيد لانعقله فى نفسه دون زيد بل نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طويل زيد فليس لطول زيد قوام فى الوجود وفى العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتى له أى هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته اعنى ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس فى بطلانه بالانتقال مايبطل ذاته ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائد على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا. وآل النظر الى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه

وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز وأما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس لهذات سواه فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام فى الطول لتفهيم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولـكنه عبارة عن كثرة الاجسام فى جهة واحدة ولـكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولـكن افتقر اليه لان ماذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات أحد الاصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع ان الاطناب ليس فى مقابلة خصم معتقد إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقى الاصل الثانى وهو قولكم ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ قلنا لان العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل مايفضى الي المحال فهو محال ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات

(الأول) : أن ذلك لو ثبت لـكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهي ولا فرق بين قولنا انقضي ولا بين قولنا انتهي ولا بين قولنا تناهى فيلزم أن يقال قد تناهي مالا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهي مالا يتناهى وأن ينتهى وينقضى مالا يتناهى.

(الثانى) : أن دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهى إما شفع واما وتر واما لاشفع ولا وتر واما شفع ووتر معاً وهذه الاقسام الاربعة محال فالمفضى اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع وتوتر فان الشفع هو الذى ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو أحد الذى لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أولا ينقسم بمتساويين وإما أن يتصف بالانقسام وعدم

الانقسام أو ينفك عنهما جميعاً فهو محال وباطل أن يكون شفعاً لأن الشفع إنما لا يكون وترا لأنه بعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وتراً فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وتراً لأن الوتر يصير شفعا بواحد فيبقى وتراً لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد

(الثالث) : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم أن أحدهما أقل من الآخر ومحال أن يكون مالا يتناهى أقل مما لا يتناهي لان الاقل هو الذى يعوزه شيء لو أضيف اليه لصار متساويا ومالا يتناهى كيف يعوذه شيء وبيانه أن زحل عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس فى كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس إذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهى أقل من دورات الشمس إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء والقمر يدور فى السنة اثنتى عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات البارى تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نرد به مانريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الإيجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثانى لا ينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعاني من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة فيظن أن المراد بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضاً سر يخالف

السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الأشياء هي الموجودات وهى متناهية ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات فالنظر فى الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه فى دفع الالزام فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة فى التمهيد الرابع من الكتاب

وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا أن العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا إلا موجود السبب فاما كونه حادثا أو قديما وصفا له فلم يظهر بعد فالنشتغل به

(الدعوى الثانية) - ندعي أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال

واما ان ينتهى الى قديم لامحالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعنى بقولنا قديم الا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثالثة) - ندعى صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود فى القدم

وقد ذكرنا أن كل طار فلا بد له من سبب من حيث أنه طار لا من حيث

أنه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال أن يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعاً بأثر القدرة. فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالا لأن النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلى أن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة فلا يتصف أن يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا أنه لم يستعمل القدرة فى أثر البتة فبقى كما كان ولم يفعل شيئاً

وباطل أن يقال أنه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم

ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن وباطل أن يقال نعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط أن كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فالكلام فى إستحالة عدم الشرط كالكلام فى استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فيما اذاً تفنى عندكم الجواهر والاعراض. قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني بقولنا بانفسها أن ذواتها لا يتصور لها بقاء

ويفهم المذهب فيه بأن يفرض فى الحركة فان الاكوان المتعاقبة فى أحيان متواصلة لاتوصف بانها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام

التجدد ودوام الانعدام

فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ولا تعقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم فى الحركة بغير برهان

وأما الالوان وسائر الاعراض فانما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقى لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق فى القديم ومثل هذا العدم محال فى حق الله تعالى

فانا بيناقدمه أولا واستمرار وجوده فيمالم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيبة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفنى عقيب الوجود وأما الجواهر فانعدامها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

(الدعوى الرابعة) ـ ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا . قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه اسمه على الحقيقة أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء اذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الألفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان

أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم. وأما أن يقال لايحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن ايهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام. وان لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه فكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعى أن صانع العالم ليس بجسم لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما ونحن لانعني بالجسم الا هذا

فان سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لابحق العقل فان العقل لايحكم فى اطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى اصطلاحات ولأنه لو كان جسما لكان مقدراً بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لاصانعا ومخلوقا لاخالقاً

(الدعوى السادسة) — ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لأنا نعنى بالعرض مايستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وذلك الذات جسم أو جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثاً لامحالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا أن صانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضا وان فهم من العرض ماهو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن لاننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التى تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة

عنينا به ان صنعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول فى صانع العالم وان أراد المنازع بالعرض أمراً غير الحال فى الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق فى منعه للغة أو الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) — ندعى أنه ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا أضيف الى شيء آخر متحيز

فالجهات ست فوق ، وأسفل ، وقدام ، وخلف ، ويمين ، وشمال . فمعنى كون الشيء فوقنا هو انه فى حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتاً انه فى حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ماقيل فيه انه فى جهة فقد قيل انه فى حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء فى حيز يعقل بوجهين أحدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والآخر أن يكون حالا فى الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض فى جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان فى الاختصاص بالجهة

فان أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه مادل على بطلان كونه جوهراً أو عرضاً

وان أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق فى اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره . ونقول له أما لفظك فانما ننكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو مايعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فاست أنكره فان مالا أفهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وأنا لا أنكره كونه بجهة على معنى أنه

عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ماوضع اللفظ له ويدل عليه فى التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكره مالم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فان كان مايدل على الحدوث فهو فى ذاته محال ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص يخصصه باحدوجوه الجواز وذلك من وجهين أحدهما أن الجهة التى تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائد على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه أشرف الجهات

قلنا اى انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم فى هذا الحيز الذى خلقه فيه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا اذهما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلى رأسه فوق والمقابل له تحت

والوجه الثانى انه لوكان بجهة لكان محازيا لجسم العالم وكل محاز فاما أصغر منه وأما أكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز فى العقل ان يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً

قلنا العرض ليس فى جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا فى عشرة جواهر ولا يتصور أن يكون فى عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية

فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدى ترفع الى السماء فى الأدعية شرعا وطبعا وما باله ﷺ قال للجارية التى قصد اعتاقها فاراد أن يستيقن إيمانها أين الله فأشارت الى السماء فقال انها

مؤمنة * فالجواب عن الأول أن هذا يضاهى قول القائل ان لم يكن الله تعالى فى الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره وما بالنا نستقبله فى الصلاة فان لم يكن فى الارض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الارض فى السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ملازمة الثبوت فى جهة واحدة فان ذلك لامحالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء ثم فى الاشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله

وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة بان يتواضع لله تعالى و يعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقة يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب ، ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته فى الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى مماستها الأرض فيكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ماخلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاته وذلك أيضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذى يمكنه أن تحمل الجوارح

وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة علي طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالاشارة إلى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها فى الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها فى الجهات حتي أن من المعتاد المفهوم المحاورات أن يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول أمره فى السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأسه الى السماء فى تعظيم من يريد تعظيم أمره أى أمره فى السماء أى فى العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم فى سياقهم الى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والا جسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل مايشار اليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولي لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح فى ذلك خدم واتباع يخدمون القلب علي الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن فى الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) فى رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لاينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله تعالى (وفى السماء رزقكم وما توعدون). والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب. فطلاب الارزاق من الملوك اذا أخبروا بتفرقة الأرزاق علي باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا أن الملك فى الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين الى جهة السماء طبعا وشرعا

فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم فى السماء فيكون ذلك أحد أسباب اشاراتهم تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علواً كبيراً

وأما حكمه صلوات الله عليه بالايمان لجارية لما أشارت الي السماء فقد

انكشف به أيضاً اذ ظهر أن لا سبيل للأخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى. وقد كان يظن بها أنها من عبادة الأوثان ومن يعتقداله فى بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام كما يعتقدوه أولئك.

فان قيل فنفى الجهة يؤدى الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عن الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال

قلنا مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفى النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما . وأما الجماد الذى لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الي أن موجودا ليس بمتحيز ولا هو فى متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا

فان زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه فأنه مهما بان أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز أما الاصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جحدها مع الاقرار بالأصلين

فان قال الخصم أن مثل هذا الموجود الذى ساق دليلكم الي اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذى أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به أنه

غير متخيل ولا متصور ولا داخل فى الوهم فقد صدقت فانه لايدخل فى الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلايتوهم الشيء الاعلى وفق مرآه ولا يستطيع أن يتوهم مالا يوافقه

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول أى ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لايتصور فى الخيال لاوجود له فلنحكم بأن الخيال لاوجود له فى نفسه فان الخيال نفسه لايدخل فى الخيال والرؤية لاتدخل فى الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً ومقدراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لايدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الأطناب فى الواضحات والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل فى مضايق الاشكالات فرأيت نقل الأطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض . أهم وأولى

(الدعوى الثامنة) ندعى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه

الا عرض وقد بان أنه تعالي ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى افران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وما معنى قوله عليه السلام « ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا » قلنا الكلام علي الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا فى هذين الظاهرين يرشد الي ما عداه وهو انا نقول الناس فى هذا فريقان عوام وعلماء والذى نراه اللايق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فأدرجو فلكل علم رجال

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول أن ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فأما معانى القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور فان حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهى كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته

وأما قوله ﷺ « ينزل الله تعالى الي السماء الدنيا » فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذى وضع له أو المعنى الذى يستعار فكيف يقال أنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل

ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالي (وهو معكم أينما كنتم)
فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم
أنه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن » فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم
والعصب مشتملين علي الانامل والأظافر نابتين من الكف وعند العالم
يدل علي المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان
سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة علي التقليب كما يشاء كما
دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم
والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب
واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرب الي شبرا
تقربت اليه ذراعا ومن أتانى بمشى أتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل
تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب فى المسافة

وعند العاقل يدل على المعني المطلوب من قرب المسافة بين الناس
وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتى ونعمتى اشد انصباباً
الى عبادي من طاعتهم الى وهو كما قال (٢) (لقد طال شوق الابرار الى
لقائي وأنا الى لقائهم لأشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معني لفظ الشوق
بالوضع الذى هو نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن
الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر
به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين
هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه فى العادة وكذا لما قال فى الحجر الاسود أنه
يمين الله فى الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التى هى عضو
مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم أنه ان فتح بصيرته علم
انه كان على العرش ولا يكون يمينه فى الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود
فيدرك بأدنى مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله

(١ ، ٢) حديثان قدسيان

كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لاتعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فانرجع الى معنى الاستواء والنزول أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا مثل محل العرض أومكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذهالنسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان فى جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يخيلها العقل ولا ينبوا عنها اللفظ فليعلم أنها المراد اما كونه مكانا أومحلا كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيله كما سبق وأما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يخيله ولكن اللفظ لا يصلح لهوأما كونه مقدورا عليه وواقعا فى قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه فى العظم فهذا مما لا يخيله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بأن يكون هو المراد قطعا إما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وإنما ينبو عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الي لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا أوائلها فمن المستحسن فى اللغة أن يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشير على العراق من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالي (الرحمن علي العرش استوى) مافهم من قوله تعالى(ثم استوى الى السماء وهي دخان) وأما قوله ﷺ «ينزل الله الي السماء الدنيا» فللتأويل فيه مجال من وجهين

أحدهما - فى اضافة النزول اليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسأل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضا من المتداول فى الالسنة أعنى اضافة أحوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول

الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلى واضح

والثانى - أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر ويقال ارتفع الى أعلى عليين أى تعظم وإن علا أمره يقال أمره فى السماء السابعة وفى معارضة اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الي أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له تطامن الي الأرض ونزل الي أدنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذى يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء فالنظر الي هذه المعاني الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ماالذي يجوزه العقل .

أماالنزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن إلا فى متحيز وأماسقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط فى السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولا بالاضافة الى مايقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة عبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد أصبعاً من أصابعه على قصد التقريب

الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء. فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة فى موضوعها الاعلى مافهمه الجهال فان قيل فلما خصص السماء الدنيا . قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التى لادرجة بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع

فان قيل فلم خصص بالليالى فقال ينزل كل ليلة . قلنا لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالى أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصفوا لذكر الله تعالى قلب الداعى فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لاما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) — ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلافاً للمعتزلة وإنما أوردنا هذه المسئلة فى القطب المرسوم بالنظر فى ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين أحدهما أن ننفى الرؤية عما يلزم على نفى الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية

والثانى أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوماً ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوماً ومرئياً بالفعل بل بالقوة أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به وأنه لامانع ولامعيل فى ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء

الذى فى النهر مرو والخمر الذى فى الدن مسكر وليس كذلك لأنه يسكر ويروى عن الشرب ولـكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين

أحدهما فى الجواز العقلي والثاني فى الوقوع الذى لاسبيل الي دركه إلا بالشرع ومهما دل الشرع علي وقوعه فقد دل أيضا لامحالة علىجوازه ولـكننا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه

الأول هو إنا نقول أن البارى سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانمـا يخالف سائر الموجودات فىاستحالة كونه حادثا أوموصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل مايصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لـما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ولا إلى مناقضةصفاته ولاإلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والاعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لايوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود

فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونهبجهة وكونه بجهةيوجب كونهعرضاً أو جوهراً وهو محال ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأى وهذا اللازم محال فالمفضى الى الرؤية محال

قلنا أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لـكم وهوانهذا اللازممحال ولـكن الأصل الأول هو ادعاء هذا اللازم علىاعتقادالرؤيةممنوع فنقول لما قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة منالرأىأعلمتمذلكبضرورة أم بنظر ولاسبيل الى دعوى الضرورة وأما النظر فلابد فى بيانهومنتهاهم انهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرأى مخصوصةفيقالومالم نر فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول أنه تعالى جسم لأنه فاعل فاننا لم نر الى الآن فاعلا إلا جسما أو يقول ان كان فاعلا

وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بأن ماشوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات فى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك بحكم لا أصل له على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه فى المرآة ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه فان زعموا أنه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى المرآة انطباع النفس فى الحائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً فى المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة فى شىء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئى ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية فى الاجسام المحيطة بالمرآة إلا فى جسم الناظر فهو المرئى اذاً بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحقر هذا الالزام فانه لامخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له انه يمكن ان تبصر

نفسك فى مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان أرى نفسى وأنا فى المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتي فى جرم المرآة وهو محال أو فى جرم وراء المرآة وهو محال أو المرآة فى نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون فى جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأيت نفسي حيث أنا فهو محال إذ لست فى مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة من الرائى والمرئى وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلى ومعلوم أنه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسى فلا أراها والا فسائر أقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم

(المسلك الثاني) — وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم مانريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغى ان نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه فى حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئى حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله أن الرؤية تدل علي معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والي متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها فى اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية فان الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لاتراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماغنا ان إدراكنا الشيء بالقلب أو بالدماغ
وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين

وأما المتعلق بعينه فليس ركنا فى اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان وأى ذات كان فاذاً الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ماهى ولا حقيقة لها إلا أنها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة إلى التخيل فانا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال فاذا التخيل نوع ادراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإبصارا وكذا من الاشياء مانعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له أى لالون له ولاقدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلننظر

هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الي التخيل رؤية ومعلوم أن تقدير هــــذا الاستكمال فى الاستيضاح والاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلومة التى ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا فى ذات الله سبحانه وصفاته بل نكادندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله وصفاته وفى ذوات هــــذه المعانى المعلومة كلها

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا محيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا العالم والنفس فى شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر او سواد مافى العين سببا بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعا من إبصار المعلومات فاذا بعثر مافى القبور وحصل مافى الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح فى ذات الله سبحانه أو فى سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالي ومشاهدته أو رؤيته او ابصاره او ماشئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعانى واذا كان ذلك ممكنا بان خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقه فى العين غير مستحيل كما أن خلقها فى القلب غير مستحيل فاذافهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد أو المشاحة فى اطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هـذه المعاني الدقيقة التى

ذكرناها ولنقتصر فى هذا الموجز على هذا القدر

(الطرف الثانى) فى وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه ومدار كه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع علي الاولين فى ابتهالهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله ﷺ وجملة من ألفاظه الصريحة التى لاتدخل في الحصر بالاجماع الذى يدل علي خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى مايدل عليه سؤال موسى ﷺ (أرني أنظر اليك) فانه يستحيل أن يخفي عن نبى من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه الي أن يكلمه الله سبحانه شفاها أن يجهل من صفات ذاته تعالى ماعرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ماليس بجهة محال فليت شعرى ماذا يضمر الخصم و يقدره من ذهول موسى ﷺ أيقدره معتقدا أنه جسم فى جهة ذولون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبى ﷺ فان القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم أن ماليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبى عليه أفضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لامن النظريات فأنت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل الى تجهيل النبى ﷺ تسليما أو الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ماهو أليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية فى الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن ترانى) ودل قوله سبحانه (لاتدركه الابصار)

قلنا اماسؤاله الرؤية فى الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت

ماهو جائز فى نفسه والأنبياء كلهم عليهم أفضل السلام لايعرفون من الغيب الاماعرفوا وهو القليل فمن أين يبعدأن يدعو النبي عليه أفضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجى الاجابة فى وقت لم تسبق فى علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

وأماقوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لماالتمسه وانما التمس فى الآخرة فلو قال أرني أنظر اليك فى الآخرة فقال لن ترانى لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن فى حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لاعلي العموم وما كان أيضادليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال فى الحال

وأما قوله (لاتدركه الابصار) أى لاتحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام وذلك حق أوهو عام فأريد به فى الدنيا وذلك أيضا حق وهو ماأراده بقوله سبحانه (لن تراني) فى الدنيا ولنقتصر على هذا القدر فى مسئلة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت الى مفرط ومفرط

أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لافى جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا أن فى اثباتها اثبات الجهة فهؤلاء تغلغلوا فى التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا أن الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتتمة وأن الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وقرينه وهى تكملة له فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التى من لوازمها وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته ومشاركة له فى خاصيته وهي أنها لاتوجب تغييرا فى ذات المرئي بل تتعلق به على ماهو عليه كالعلم ولايخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد

في الاعتقاد

(الدعوة العاشرة) ندعي أنه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظر فى صفة زائدة على الذات فوجب ذكره فى هذا القطب

فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لايقبل القسمة أى لا كمية له ولاجزء ولامقدار والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لماله كمية والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لايتصور انقسامه . وقد يطلق ويراد أنه لانظير له فى رتبته كما تقول الشمس واحدة والبارى تعالى أيضا بهذا المعني واحد فانه لاند له فاما انه لاضد له فظاهر اذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لامحل له فلا ضد له والبارى سبحانه لامحل له فلا ضد له

وأما قولنا لاندله نعني به انماسواه هو خالقه لاغير وبرهانه أنه لوقدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أوأرفع منه أوكان دونه وكل ذلك محال فالمفضى اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فانا لانعقل سوادين الافى محلين أوفى محل واحد فى وقتين فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومباينا له ومغايراً امافى المحل وامافى الوقت والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما اثنان اذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوي اثنان فى الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما امافى المحل أوفى الزمان فان فرض سوادان مثلا فى جوهر واحد فى حالة واحدة كان محالا اذ لم تعرف الاثنينية ولوجاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار الى انسان واحد ويقال إنه انسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان

ند الله سبحانه مساويا له فى الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ ليس مغايره بالمكان اذلامكان ولازمان فانهما قديمان فاذاً لافرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه فان الارفع هو الاله والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع العدد فى الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق إنه أرفع الموجودات وأجلها وان كان أدنى منه كان محالا لأنه ناقص ونحن نعبر بالاله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل الا واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق و يبطل العدد كما سيأتي

فان قيل بم تنكرون على من لاينازعكم فى ايجاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض أوأحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا.

فان لم يكن علي استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لايطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالالهعن الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أوأحدهما خالق الجواهز والآخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين فى تقدير هذا السائل لاتعدو قسمين اماأن تقتضى تقسيم الجواهر والاعراض جميعا حتى خلق أحدهما بعض الأجسام والاعراض دون البعض أويقال كل الأجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان كان

قادرا كقدرته لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر فلا يتميز فى المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الي أحدهما بأولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ماذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة وأكوانها التى هي اختصاصات بالايحاز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحدواذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفى النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده فى قدرته

والقسم الثاني أن يقال أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزا متحيرا والعاجز لا يكون قادرا وكذلك خالق الجوهر ان أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التمانع

فان قيل مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس قلنا هذه المساعدة هل هى واجبة لا يتصور فى العقل خلافها * فان أوجبتموها فهو تحكم بل هو أيضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كأنه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة صار الذى لابد له من مساعدة مضطرا لا قدرة له

فان قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لأن الشر ليس شرا لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق فى حقه شرا فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لابد أن يقدر على احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقضى لايغير ذات اللحم ولاذات النار ولاذات الاحتراق ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تمانعاً وتزاحماً وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن إلا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه فى أثناء الكلام فى الصفات رداعلى من قال بحدوث العلم والارادة وغيرهما

القطب الثانى — فى الصفات وفيه سبعة دعاوى اذندعى أنه سبحانه قادر عالم حى مريد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر فى أمرين أحدهما مابه تخص آحاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتتح البداية بالقسم الأول وهو اثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها

الصفة الأولى — القدرة ندعى أن محدث العالم قادر لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذاً صادر من فاعل قادر ففى أى الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عنينا بكونه محكما ترتبه ونظامه وتناسبه فمن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان مايطول حصره فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا

يسع جحده * فان قيل فبم عرفتم الأصل الآخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا نجرد دليلا يقطع دابر الجحود والعناد * فنقول نعني بكونه قادرا ان الفعل الصادر منه لايخلو اما أن يصدر عنه لذاته او لزائد عليه وباطل أن يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا فى القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

قلنا سيأتى جوابه فى أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذى ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد أثبتناها فلنذكر أحكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات وأعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لانهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لانهاية لها فلا نهاية إذا للمقدورات ونعني بقولنا لانهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فأما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لانهاية لها وهو محال كما سبق فى ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا يشترك فى أمر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

وبالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمتنع التعدد فى المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق

حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا أن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لاينحصر فى عدد ومناسبة ذات القدرة لاتختص بعدد دون عددولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال أنها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ماوجب للشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الألفاظ وبيانه أنه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولاتعرف ذلك إلا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان تساهلت فى النظر ربما صدق على خلاف المعلوم أنه محال وأنه ممكن وأنه ليس بمحال فاذاصدق أنه محال وانه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالا وانما ينكشف لك ذلك بما قوله وهو أن العالم مثلا يصدق عليه أنه واجب وأنه محال وانه ممكن أما كونه واجبا فمن حيث أنه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجودا واجبا كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لاجائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة وأما كونه محالا فهو انه لوقدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لامحالة حدوثه محالا اذ يؤدى الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال

وأما كونه ممكنا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لاوجود الارادة ولاعدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات ثلاثة

الاول — : ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثانى — : أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث — : أن نقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده

ولا عدمه وبجرد النظر الى ذات العالم فيبقي له بهذا الاعتبار الامر الثالث. وهو الامكان ونعنى به أنه ممكن لذاته أى اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان. فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق فى علم الله تعالي إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالحق فيه أنه ممكن ومحال أى هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال أن ينقلب جهلا فبان أنه ممكن لذاته محال للزوم استحالة فى غيره فاذا قلنا حياة زيد فى هذا الوقت مقدورة لم نرد به الا أن الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث أنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب فى ذات القدرة وهذان أمران يستحيل انكارهما أعنى نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث أنها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى أن وجوده يؤدى الى استحالة فهو صادق فى هذا المعنى فانا لسنا ننكره ويبقى النظر فى اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفي ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له فى كل وقت قدرة علي الضدين ويعلمون أن الجارى فى علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضرورى لا سبيل الى جحده.

الفرع الثانى : ان قال قائل اذا أدعيتم عموم القدرة فى تعلقها بالممكنات فما قولكم فى مقدورات الحيوان وسائر الأحياء من المخلوقات أهى مقدورة لله تعالى أم لا * فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان

تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغى أن تتعاطى ما هو مقدور لى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه.

فنقول فى الانفصال قد تحزب الناس فى هذا أحزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالي عليها بنفى ولا ايجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان

أحدهما : انكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنه من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه

والثانية : نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التى تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبى كما ينفصل من المهد يدب الى الثدى باختياره ويمتص والهرة كما ولدت تدب الى ثدى أمها وهى مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندس فى استدارتها وتوازى اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد فى غيرها وهو مبنى على أصول * أحدها : ان أحوى الاشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني : ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة

والثالث : ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة فى الاحتواء هو شكل المسدس

والرابع : ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة . واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن فى الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس فى صناعة بيتها فليت شعرى اعرف النحل هذه الدقائق التى يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو فى الوسط مجرى فتقدير الله تعالي يجرى عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له علي الامتناع منه وان فى صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى فى الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والآيات هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد

والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شىء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل ـ فما الذى حملكم على اثبات مقدور بين قادرين ؟

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة إلا بالقدرة ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما وتقصر عن الأخرى وهى مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد اذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما أن توجد الحركة والسكون جميعاً أو كلاهما لا يوجد فيؤدى الى اجتماع الحركة والسكون أو الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته أقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وإنما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح فى الحركة التى فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة فى يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة

عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى سمى خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وان كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكتب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد فى القرآن وأما اسم الفعل فتردد فى اطلاقه ولا مشاحة فى الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن فى فهم المعنى وماذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به

فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة

قلنا هى متعلقة وقولكم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة أم لا ؟ فان قلتم لا * فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى المرفوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها

متعلقة بالعلم فى الأزل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لأنه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها

قلنا فليس هذا تعلقا فى الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهى صفة لاتعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التى لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال

فان قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيىء الاانتظار الوقوع بها وذلك لايوجب تعلقا فى الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا فى قولنا أنها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فمن أين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها فى الحال

فان قيل فقدرة لايقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به أن الحالة التى يدركها الانسان عند وجودها مثل مايدركها عند العجز فى الرعدة فهو مناكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز فى أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزا خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز

من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكرا من حيث أنها حالة مدركة يفارق ادرا كها فى النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلابد من اثبات قدرتين متفاوتتين إحداهما اعلى والاخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت الى الاعلى وأنت بالخيار بين إن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب ان كنت منصفا فى ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك فى حق الله تعالى فهذا غاية مايحتمل هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث :— فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر مافى العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل أيضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا فى المتولدات مع انشعابها

فنقول مالا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردودا أو مقبولا بعد كونه معقولا والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الارض وهذا محال فى الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة فى ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها فلابد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوما فقولكم أنه مشاهد حماقة اذ كونها حادثة معها مشاهدة لا غير * فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم أنه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهى قول القائل لو لم يكن

العلم متولدا من الارادة لقدر على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزا فى جوار الحيز الذى كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حركته لاجتمع جسمان فى حيز واحد وهو محال فكان خلو احداهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احداهما متولد من الآخر وهو خطأ فأما اللازمات التى ليست شرطا فعندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة فى الثلج والمماسة فى اليد مع خلق الحرارة فى اليد بدلا عن البرودة فاذا ما يراه الخصم متولدا قسمان

أحدهما : — شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران ٭ والثانى : ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرقت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعنى به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به فالحادث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه مولدا وهذه التسمية مفهومة فما الذى يدل على بطلانه

قلنا اذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا لذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق

القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات فى تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها فى ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية :— العلم: ندعي ان الله تعالي عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأي خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب فى كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها فى استرابته فاذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره

فان قيـل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات فى الحال وان كانت متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التى ليست بموجودة أنه سيوجدها أم لا يوجدها فيعلم اذاً ما لا نهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالي عالم بجميعها .

فانا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره

ويبقى من التضعيفات مالا يتناهى فاذاً معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتى بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة : — الحياة: ندعى أنه تعالى حى وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حيا ضرورى اذ لا يعنى بالحى الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر فى صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة —: الارادة: أندعى ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفى ذاته للترجيح لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع فى حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفى فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكنا فى نفسه مساويا للممكن الآخر الذى فى مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحا على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه كان ممكنا وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساويا له فى الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه فى وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى وجود افعالنا حتى لا

نحتاج الى الارادة اذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال.

فان قيل وهذا ينقلب عليكم فى نفس الارادةفان القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضا لا تتعين لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغى أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده فى النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذى خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلا بدلا عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساويان أعنى الحركة والسكون فى مناسبة الارادة القديمة فما الذى أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال فى مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية.

قلنا هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق الا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق.

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وأنه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة.

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث فى الوقت الذى حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا فى محل فاقتضت حدوث

العالم وهؤلاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت فى ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث وقائل يقول حدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الارادة القديمة بحدوثه فى ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحدالى الاخر فانه لاينفك فريق عن أشكال لايمكن حله الا أشكال أهل السنة فانه سريع الانحلال .

أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لأن الفعل يستحيل أن يكون قديما اذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان فان كان موجودا مع الله أبدا كيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ماسبق وهو محال من وجوه ثم أنهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الارادة لم تعلقت بالحدوث فى وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوى نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقاضيها ممكنة فى العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن أعظم مايلزمهم فيه ولاعذر لهم عنه أمران وأوردناهما فى (كتاب تهافت الفلاسفة) ولامحيص لهم عنهما البتة .

أحدهما : ان حركات الافلاك بعضها مشرقية أى من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية أى مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك فى الامكان مساويا له اذ الجهات فى الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الافلاك وهى قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لاجواب عنه .

الثانى : أن الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر فى اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين

شمالى وجنوبى والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور أن تكون قطبا فما الذى أوجب تعين نقطتين من بين سائر النقط التى لانهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشىء عن مثله وليس ذلك الاالازادة وقداستوفينا تحقيق الالتزامين فى (كتاب التهافت) * وأما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين

أحدهما : كون البارى تعالى مريدا بارادة حادثة لا فى محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل أنه مريدها هجر من الكلام كقوله أنه مريد بارادة قائمة بغير

والثانى :— أن الارادة لم حدثت فى هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة أخرى فالسؤال فى الارادة الأخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسما أو اسما أو ارادة أو علما والحادثات فى هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم حدثت الارادة فى هذا الوقت على الخصوص ولم حدثت ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده

وأما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة فى ذاته تعالى لامتعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الاشكالين وهو كونه مريدا بارادة فى غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال .

وأما أهل الحق فانهم قالوا أن الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها وقول القائل أنه لم تعلقت بها وأضدادها

مثلها فى الاماكن هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست إلاعبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم ميزت الارادة الشيء عن مثله ؟ كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال لامعني للعلم الا ما أوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم أوجب الانكشاف؟ كقوله لم كان العلم علما؟ ولم كان الممكن ممكنا؟ والواجب واجبا؟ وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذا الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان أقوم الفرق قيلا وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هى قديمة متعلقة بالاحداث فى وقت مخصوص فكان الحدوث فى ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل فى لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول فى أصل الارادة

فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهى اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه البراهين

وأما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصى كلها والشرور حادثة بغير إرادته بل هو كاره لها ومعلوم أن أكثر مايجرى فى العالم المعاصى فاذا مايكرهه أكثر مما يريده فهو الى العجز والقصور أقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين .

فان قيل فكيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف

يريد الفجور والمعاصى والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه ؟

قلنا اذا كشفنا عن حقيقية الأمر وبينا أنه مباين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسيأتي ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى

الصفة الخامسة والسادسة فى السمع والبصر : ندعى أن صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه فى معبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه فى الالزام

فان قيل انما أريد به العلم

قلنا انما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة فى كونه سميعاً بصيراً بل يجب أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم فى الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ؟

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي أما المعتزلى فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن أن العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم فى الازل أنه يكون موجودا وهو بعد لم يكن موجودا فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علما بأنه كائن وفعله بأنه سيكون وبعده بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم بالعالم

والعلمية جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية * وان صدر من فلسفى فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة فى الماضى والحال والمستقبل فسبيلنا أن ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك فى العلم قسنا عليه السمع والبصر

وأما المسلك العقلى فهو ان نقول معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان أصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففى أيهما النزاع :

فان قيل النزاع فى قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا والأئمة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع فى الاصل الثانى وهو قولكم ان البصير أكمل وان السمع والبصر كمال - قلنا هذا أيضا مدرك ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا أنه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق أو يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص أو لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ماذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم فى الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لانه فقدها نقصان ووجودها كمال فى الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من

ادراكها بالذوق

والجواب ان المحققين من أهل الحق صرحوا باثبات أنواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذى هو كمال فى الادراك دون الاسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفى طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره

وأما ماهو نقصان فى الادراك فلا يجوز فى حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذى لا يتألم بالضرب ناقص والعنين الذى لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى ان تثبت فى حقه شهوة

قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهى فى أنفسها اذا بحث عنها نقصانات وهى محوجة الى أمور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجرى بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت أو ترجع الى درك ماهو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشىء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ماليس بموجود وكل ماهو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شىء حتى يكون يطلبه مشتهيا وينيله ملتذا فلم تتصور هذه الامور فى حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان فى حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها كمال أريد به أنه كمال بالاضافة الى ضده الذى هو مهلك فى حقه فصار كمالا بالاضافة الى الهلاك لأن النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالا فى ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة : الكلام : — ندعى ان صانع العالم متكلم كما أجمع عليه

المسلمون واعلم ان من أراد اثبات الكلام بان العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهى وكل صفة جائزة فى المخلوقات تستند الى صفة واجبة فى الخالق فهو فى شطط اذ يقال له * ان أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم وان أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلما فى نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن أراد اثبات الكلام بالاجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن أنكر كون البارى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل * فان لم يكن للكلام متصور فى حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض أو رسول الجبل اليكم فلا يصغى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الأعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام فى حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لابد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منهج ثالث وهو الذى سلكناه فى اثبات السمع والبصر فى أن الكلام للحي اما ان يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذى جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك أما ان يراد به الاصوات والحروف أو يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف فى نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما * فان أريد به الاصوات والحروف فهى حوادث ومن الحوادث ماهى كمالات فى حقنا ولكن لا يتصور قيامها فى ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلما به بل كان المتكلم به المحل الذى قام به وان أريد به القدرة على خلق

الاصوات فهو كال ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام فى نفسه والله تعالي قادر على خلق الاصوات فله كال القدرة ولكن لا يكون متكلما به الا اذا خلق الصوت فى نفسه وهو محال اذ يصير به محلا للحوادث فاستحال ان يكون متكلما وان اريد بالكلام أمر ثالت فليس بمفهوم واثبات مالا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال فى جميع اقسامه معترف به الا فى انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار ولكنا نقول الانسان يسمى متكلما باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذى ليس بصوت وحرف وذلك كال وهو فى حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت فى حق الله تعالي إلا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره فى حق الانسان زائدا على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسى كلاما ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر :

لا يعجبنك من أثير خطه حتى يكون مع الكلام أصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التى يشترك كافة الخلق فى دركها فكيف ينكر !!

فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجا عن العلوم والادراكات وليس جنسا برأسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتأليف المعانى المعلومة على وجه مخصوص فليس فى القلب إلا معانى معلومة وهى العلوم وألفاظ مسموعة هى معلومة بالسماع وهو أيضا علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تأليف المعانى والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكرا وتسمى القدرة التى عنها يصدر الفعل قوة مفكرة ؛ فان أثبتم فى النفس شيئا سوى نفس الفكر الذى هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتأليفها

وسوى القوة المفكرة التى هى قدرة عليها وسوى العلم بالمعانى مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد أثبتم امراً منكرا لانعرفه وايضاحه أن الكلام اما امر أو نهى أو خبر أو استخبار .

أما الخبر فلفظ يدل على علم فى نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلا فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذى هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذى وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهى معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له إرادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى أمر زائد على هذه الامور فكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً *

وأما الاستخبار فهو دلالة على أن فى النفس طلب معرفة

وأما الأمر فهو دلالة على ان فى النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهى وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة * وأما ماعدا هذا فغير مفهوم

والجواب أن الكلام الذى نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره فى قسم واحد من أقسام الكلام وهو الامر حتى لايطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه فى نفسه هو كلام وليس ذلك شيئا مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب فى التقسيمات وانما يتوهم رده ما أراد الى الامر أو الى ارادة الدلالة ومحال أن يقال أنه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولا والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه ارادة الآمر لانه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذى يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخا له على ضرب غلامه بأنه انما ضربه لعصيانه وآيته أنه يأمره بين يدى الملك

فيعصيه فاذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدى الملك قم فاني عازم عليك بأمر جزم لاعذر لك فيه ولا يريد أن تقوم فهو فى هذا الوقت آمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعا فالطلب الذى قام بنفسه الذى دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه أمر ؟

قلنا هذا باطل من وجهين احدهما أنه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له أنت فى هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لأن الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل أن تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع فى أن تحتج بمعصيتك لامرك وأنت عاجز عن أمره اذ أنت عاجز عن ارادة مافيه هلاكك وفى امتثاله هلاكك ولا شك فى أنه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع فى نفسه لمن تأمله

الثاني :— هو أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني أمرت العبد بالقيام بين يدى الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لأفتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للمفتى أن يقول أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد فى مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما أمرت هذا لو قاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائدا على ماعداه من المعاني ونحن نسمي ذلك كلاما وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالي بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم

وأما الحروف فهى حادثة وهى دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالته ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد ان تدل حروف حادثة على

صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقا زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفا وأصواتا ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع فى غيرها

(الأول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتاً وحرفا فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف. وإن لم يسمع حرفا ولا صوتا فكيف يسمع ماليس بحرف ولاصوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لايفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لاسبيل الى شفائه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافى والتعريف التام

(والثانى) أن يتعذر ذلك أما لفقد السكر أولعدم الذوق فى السائل للسكر فنقول أدركت طعمه كماأدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جوابا صوابا من وجه، وخطأ من وجه، أما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشىء يشبه المسؤول عنه من وجه وإن كان لايشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شىء أصلا تعذر جوابه وتفهيم ماسأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه إلا ان نشبهه له الحالة التى يدركها المجامع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لاتساوى الحالة التى يدركها الآكل إلا من حيث إن عموم اللذة قد

شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه فى السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لانقدر على اسماعه أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس فى مسموعاته مايشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التى ألفها أصوات والاصوات لاتشبه ماليس بأصوات فيتعذر تفهيمه بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الاصوات وهو ماسمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو ادراك فى الاذن كادراك البصر فى العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه ابصار الالوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الأرباب فى الآخرة كان جوابه محالا لامحالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو أى مثل أى شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسال عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالا ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغى أن يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعا يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

(الاستبعاد الثانى) أن يقال كلام الله سبحانه حال فى المصاحف أم لا ؟ فان كان حالا فكيف حل القديم فى الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى

فنقول كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب مقروء بالألسنة وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها أجسام واعراض فى أجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا أنه مكتوب فى المصحف أعنى صفة الله تعالى القديم لم يلزم أن تكون ذات

القديم فى المصحف كما أنا اذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه اذا لوحلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والالف والراء فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللادلة حرمة اذجعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

(الاستبعاد الثالث) أن القرآن كلام الله تعالى أم لا ؟ * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فماهو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هي الحروف والاصوات * فنقول هاهنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقروء وقرآن أما المقروء فهو كلام الله تعالى أعنى صفته القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهى فى اللسان عبارة عن فعل القارىء الذى كان ابتدأه بعد إن كان تاركا له ولا معنى للحادث إلا أنه إبتدىء بعد إن لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتدأه القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس

(وأما) القرآن فقد يطلق و يراد به المقروء فان أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذى أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أى المقروء بالألسنة وان أريد به القراءة التى هى فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء ومالا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ماأحدثته باختيارى من الصوت و تقطيعه و كنت ساكتا عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي أن يخاطب و يكلف بل ينبغى أن يعلم المسكين أنه ليس يدري مايقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لعلم أنه فى نفسه اذا مخلوقا كان مايصدر عنه مخلوقا وعلم أن القديم لا ينتقل الى ذات حادثة فلنترك التطويل فى الجليات فان قول

القائل (بسم الله) ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديما ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلا

(الاستبعاد الرابع)قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأنه كلام الله تعالى فانه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هى فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديما

قلنا أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا ؟ فان اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سورا وآيات ولها مقاطع ومفاتح أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التى هى قراءة واذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض فالاجماع منعقد على أن لاقديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحيل نفيه من وجه آخر فكذا يسمي القرآن وهو جواب عن كل مايوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان أنكروا كونه مشتركا

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضى الله عنهم أن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة (وأما) اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر .

ضحوا بأشمط عنوان السجود به . يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

يعنى القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماأذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهى فعل الله تعالى إذ

علموا أن القديم لايكون معجزا فبان أنه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا فى هذه الاطلاقات

(الاستبعاد الخامس) أن يقال معلوم أنه لا مسموع الآن الا الأصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)

فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام فى اختصاصه بكونه كليما لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك أما فى اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولكن الالفاظ لدلالتها عليه أيضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه وأما فى اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير فهذا ما أردنا أن نذكره فى إيضاح مذهب أهل السنة فى كلام النفس المعدود من الغوامض وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات

القسم الثانى من هذا القطب

فى أحكام الصفات عامة مايشترك فيها أو يفترق وهي أربعة أحكام

(الحكم الأول) أن الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة هكذا فى جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى إنكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وإنما

الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا فى صفتين اذ قالوا أنه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها فى غير محل والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم فى الارادة وأما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى أنه يخلق فى ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة اما فى النوم واما فى اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل فى سمع النبي ﷺ كما يرى النائم أشخاصا لاوجود لها ولكن تحدث صورها فى دماغه وكذلك يسمع أصواتا لاوجود لها حتى أن الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفا مذعورا وزعموا أن النبي ﷺ اذا كان عالي الرتبة فى النبوة ينتهي صفاء نفسه الى أن يرى فى اليقظة صورا عجيبة ويسمع منها أصواتا منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس فى الدرجة العالية فى النبوة فلا يرى ذلك إلا فى المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علما فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة أو موصوفاً والصفة علم مثلا وله عبارتان :

أحدهما طويلة وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها علم والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق وهى أن الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلا ونشاهد دخول رجله فى النعل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا الشخص رجله داخلة فى نعله أو نقول هو منتعل ولا معنى لكونه منتعلا إلا أنه ذو نعل وما يظن من أن قيام العلم بالذات

يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهى العلم فقط ولكن من يأخذ المعانى من الألفاظ فلا بد أن يغلط

فاذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط فلا ينبغى أن يغتر به وبهذا يبطل جميع ماقيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلى بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لايحتمله هذا المختصر والحاصل هو أنا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجودا وفيه إشارة إلى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة وإذا كان فى مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا ؟ فان قالوا لا فهو محال إذ يخرج به عن أن يكون وصفا له وإن كان مختصا بذاته فنحن لانعنى بالعلم إلا ذلك وهى الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التى يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم علي المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ وإن أردت إيراده على الفلاسفة .

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأنا قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وإن كان غيره فاذا هو المراد فقد أثبتم مفهومين أحدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الي اللفظ

فان قيل قولكم أمر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمر وناه ومخبر أوغيره * فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهى وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شىء مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم وأنه عالم بالأعراض أهو عين مفهوم قولكم أنه عالم بالجواهر أو غيره * فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجوهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة

لانهاية لهـا ، وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانهاية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغي أن لايكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذاجاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيهامعنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب أن تقول هذا السؤال يحرك قطباعظيمامن اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق فى حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لامحالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لايكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال الامرغير النهى والقرآن غير التوراةوقد ورد بأنه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى مايشتمل القرآن عليه

فلعل الجواب مانشير إلى مطلع تحقيقه وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر الى أن يعترف بان الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذى يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثةطرفان وواسطة والاقتصادأقرب إلى السدادأما الطرفان فأحدهما فى التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعانى وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة أو الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لانهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة و ذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لاصاير إليه إلا بعض المعتزلة

وبعص الكرامية

والرأى الثالث هو القصدوالوسطوهوأن يقال المختلفات لاختلافها درجات فى التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدر والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو ببياض آخر ولذلك إذا حددت العلم تجهد دخل فيه بالمعلمات كلها

فنقول الاقتصاد فى الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين

وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقة بالمتعلق فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصة وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعددا

فان قيل فليس فى هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا عترفت باختلاف مابسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قايم فالك والنظر فى سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر علي القطع ترجيح اعتقاده علي اعتقاد غيره وقد حصل هـذا على القطع اذ لاطريق الا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم علي القطع رجحانه واذا لم يكن بدمن اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهـذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقى مايحبك فى الصدر من اشكال يلزم علي هـذا واللازم علي غير أعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اماقطعه بالكلية والمنظور فيه هى الصفات

القديمة المتعالية عن أفهام الخلق فهو أمر ممتنع الا بتطويل لايحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

وأما المعتزلة فانا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة

ونقول لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرة جاز أن يكون مريدا بغير ارادة ولافرقان بينهما :

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادرا على جميع المقدورات ولو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن إرادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين

والجواب أن نقول قولوا أنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادت كما قلتم قادرا لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات فان جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعا عندكم فاذا جاز ذلك فى القدرة جاز فى الارادة أيضا

وأما الفلاسفة فانهم ناقضوا فى الكلام وهو باطل من وجهين ، أحدهما قولهم أن الله تعالى متكلم مع أنهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الأصوات فى الوجود وإنما يثبتون سماع الصوت بالحلق فى اذن النبى من غير صوت من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث فى دماغ غيره موصوفا بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفا بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة فى غيره ، وذلك محال ، والثانى : ان ماذكروه رد للشرع كله فان ما يدركه النايم خيال لاحقيقة له فاذا رددت معرفة النبى لكلام الله تعالى إلى التخيل الذى يشبه أضغاث أحلام فلا يثق به النبى ولا يكون ذلك علما وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات ، احترازا من السيف والكلام معهم فى أصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل أفتقولون أن صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات

لا على الذات بمجردها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الآلهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لأن بعض الداخل فى الاسم لا يكون عين الداخل فى الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلاجرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التى تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جايز بشرطين

أحدهما : أن لا يمنع الشرع من إطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني) أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذى هو غيره بالاضافات اليه فانه إن فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد لأنه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ماهو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل فى الجليات

الحكم الثانى : فى الصفات ـ ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل وأما المعتزلة فانهم حكموا بأن الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلا للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لأنه يؤدى إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد به فهى توجد لا فى محل ، وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه * أما البرهان على أن الصفات ينبغى أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ماقدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعنى بأنه تعالى على صفة كذا الا أنه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم واحد وبذاته تعالى علم

واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى إرادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد فتسميته الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسميته متحركا بحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما فى كونه مصوتا ومتحركا * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا فى محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا فى محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا بخلق الاصوات فى محل فلتخلق فى غير محل . وان لم يعقل الصوت الا فى محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقيل انه خلق كلاما لا فى محل وخلق ارادة فى محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة فى غير محل واستحالة كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا إرادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث : — ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة كما سبق ، ولم يذهب أحد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك فى العلم بالحوادث وفى الارادة وفى الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه

الدليل الأول : — ان كل حادث فهو جايز الوجود ، والقديم الازلى واجب الوجود ، ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات . وهذا واضح بنفسه

الثانى : — وهو الاقوى . انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما أن يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث أو لا يرتقى اليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فان لم يرتقى الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لا أول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ماذهب اليه أحد من العقلاء ، وان ارتقى الوهم الي حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث فى ذاته لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزايد عليه وباطل أن يكون لزايد عليه فان كل زايد بفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلا فى ذاته أزلا ، استحال أن ينقلب المحال جايزا وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلا فان ذلك يبقي فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء . ولم يجرى أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث . فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقى إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا : — هذا الالزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا . نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات فى العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها

الحدوث بعدان لم يكن فأما على أصلنا فغير لازم وإنما الذى نقوله فى العالم أنه فعل وقدم الفعل محال لأن القديم لا يكون فعلا

الدليل الثالث : — هو أنا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديما استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وان كان حادثا كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدى الى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح ذلك بأن تفرض فى صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه فى الازل متكلم على معنى أنه قادر على خلق الكلام فى ذاته ومهما أحدث شيئا فى غير ذاته أحدث فى ذاته قوله كن ولابد أن يكون قبل احداث هذا القول ساكتا ويكون سكوته قديما واذا قال جهم أنه يحدث فى ذاته علما فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة

فنقول ـ السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم * فان قيل السكوت ليس بشىء إنما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل وأضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شىء اذ لم يكن شىء إلا للذات القديمة وهى باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما أن يقال انعدم شىء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشىء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه * والواجب من وجهين (أحدهما) أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذى دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا، والخصوم فى هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعى أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم

فظهور الحركة بعد السكون اذاً دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعدالسكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذى به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معني يضاد العلم وهو إنا اذا أدركنا تفرقة بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة ، فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال أمر وحدوث مر .فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه أو عن ضده وهذا مطرد فى الكلام وفى العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود فى الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها

الوجه الثاني : — فى الانفصال . هو أن يسلم أيضا أن السكوت ليس بمعنى وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام . فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر ٭ فان قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والآلام واللذات وغيرها وإنما الكلام فى الصفات السبعة التى ذكرتموها ولا نزاع من جملتها فى الحياة والقدرة وانما

النزاع فى ثلاثة فى القدرة(١) والارادة والعلم وفى معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ثم يستحيل أن تقوم بغيره لأنه لا يكون متصفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان كان عالما بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما واذا لم يكن عالما بأنه قد وجد كان جهلا لا علما واذا لم يكن عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول فى كل حادث وأما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها * فان القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة فى غير محل وقالت الكرامية بحدوثها فى ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه أخبار عما مضى فكيف قال فى الازل (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال فى الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى واذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه واستحال ذلك فى القدم علم قطعا أنه صار أمرا ناهيا بعد إن لم يكن فلا معنى لكونه محلا للحوادث إلا هذا * والجواب أنا نقول مهما حللنا الشبهة فى هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلا للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة وإذا انكشف كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها * فنقول البارى تعالى فى الازل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة

(١) وفى نسخة : فى الكلام

مقتضاها فى الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال يتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم وايضاحه بمثال ، وهو انا إذا فرضنا للواحد مناعلما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقى ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع أيكون عالما بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلابد أن يكون عالما بأنه كان قد قدم والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغى أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغى أن يقاس السمع والبصر فإن كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد فى انقسامه إلى الذى كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة إلى الماضى والمستقبل ولا شك أن جهما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد تحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو إما أن يكون معلوما أو غير معلوم فان لم يكن معلوما فهو محال لانه حادث وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه فى ذاته أولى بان يكون متضحا له فبأن يجوز الا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى وان كان معلوما فاما أن يفتقر الى علم آخر وكذلك

العلم يفتقر إلى علوم أخر لانهاية لها وذلك محال ، وأما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لايجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير ارادة أخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل إلى غير نهاية ، وإن تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل أن تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديما لأن الارادة تعلقت باحداثه لابوجوده فى القدم وقدسبق إيضاح ذلك ، وكذلك الكرامى إذاقال يحدث فى ذاته إيجادا فى حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم فى ذلك الوقت فيقال له وما الذى خصص الايجاد الحادث فى ذاته بذلك الوقت فيحتاج إلى مخصص آخر فيلزمهم فى الايجاد مالزم المعتزلة فى الارادة الحادثة ، ومن قال منهم أن ذلك الايجاد هو قوله كن ، وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه ، أحدها : استحالة قيام الصوت بذاته والآخر أن قوله كن حادث أيضاً فان حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن فان افتقر قوله كن فى أن يكون إلى قول آخر افتقر القول الآخر إلى ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل إلى غير نهاية ثم لا ينبغى أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث فى ذاته بعدد كل حادث فى كل وقت قوله كن فيجتمع آلاف الاف أصوات فى كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لايمكن النطق بهما فى وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل فى أوان واحد ألف ألف كاف كمالا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث : أن قوله كن خطاب مع العالم فى حالة العدم أو فى حالة الوجود فان كان فى حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله كن وإن كان فى حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى (إذا أردنا أن نقول له كن فيكون) وأنه كناية عن نفاد القدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازى نعوذ بالله من الخزى والفضيحة يوم الفزع الاكبر ، يوم تكشف الضمائر ، وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ، ستر الله عن خبائث الجهال ويقال للجاهل الذى اعتقد فى الله تعالى وفى صفاته غير الرأى السديد (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالي (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا)استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذا فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله إنا نرسله وبعد ارساله إنا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته أنه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح فى الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق فى العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الأمر والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر وليس شروط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضا بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته إقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر فى نفسه أن يقول لولده أطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز فى نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما فى نفس الادب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على

وجوده لعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم فى غير استئناف اقتضاء متجدد فى النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بان الابن لايحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه أطلب العلم دلالة على الإقتضا الذى فى ذاته سواء حدث فى الوقت أو كان قديماً بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالي فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لايستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لانقول إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضا فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل أفتقولون أن الله تعالى فى الأزل آمر وناه * فان قلتم أنه آمر فكيف يكون آمر لامأمور له ؟ وان قلتم لا فقد صار أمراً بعد أن لم يكن

قلنا:— إختلف الأصحاب فى جواب هذا والمختار أن تقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقا على وجود المأمور كما فى حق الولد ينبغي أن يقال اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله وهذا أمر لفظى لا ينبغى للناظر أن يشتغل بأمثاله ولكن الحق أنه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالي قادرا قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعى مقدورا معلوما لا موجودا فكذلك الآمر يستدعى مأمورا معلوما موجودا والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعى الآمر مأمورا به كما يستدعى مأمورا ويستدعى أمرا أيضا والمأمور به يكون معدوما ولا يقال انه كيف يكون أمرا من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجودا بل يشترط كونه معدوما بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفى

فأتى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده والأمر معدوم والأمر فى نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلا للأمر ولا وجود للأمر ولا للآمر ولم يستبعد كون الأمر أمر قبل وجود المأمور به فمن أين يستدعى وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نظن الا فيهما فهذا ماأردنا أن نذكره فى استحالة كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

الحكم الرابع : — أن الاسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا فهو فى القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيراً متكلما وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف فى أنه يصدق فى الازل أم لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع أن الأسامى التى تسمى بها الله تعالى أربعة ، الأول أن لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق أزلا وأبدا

الثانى : — مايدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا والباقى فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغنى فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضا يصدق أزلا وأبداً لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث : — مايدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم ومايرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهى والخبير ونظائره فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع : — مايدل على الوجود مع اضافة إلى فعل من افعاله كالجواد، والرزاق والخالق، والمعز، والمذل. وأمثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق أزلا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغيير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق

فى الازل فكيف خالقه ؟ والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمي صارما وعند حصول القطع به وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو فى الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء فى الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمي مرويا وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الازل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر أن من قال أنه لا يصدق فى الازل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق فى الازل فهو محق وأراد به المعنى الاول وإذ كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما أردنا ذكره فى قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هى أصول الدعاوي وإن كان تنبنى كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى

القطب الثالث : — فى أفعال الله تعالى وجملة أفعال جايزة لا يوصف شىء منها بالوجوب وندعى فى هذا القطب سبعة أمور

الدعوى الأولى: ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده وأنه يجوز أن يكلفهم مالا يطاق وأنه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وأنه لا يجب رعاية الاصلح لهم وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وإن العبد لا يجب عليه شىء بالعقل بل بالشرع وأنه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة

هذه الدعاوى تنبنى على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول فى أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب. وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها، وكيف تخاطب خصمان فى أن العقل واجب أم وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهى . الواجب والحسن ، والقبيح ، والعبث ، والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه فى أمثال هذه المباحث أن نطرح الالفاظ ونحصل المعاني فى العقل بعبارات أخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها. فنقول: أما الواجب فانه يطلق على فعل لامحالة ويطلق على القديم أنه واجب ، وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة ، وليس من غرضنا وليس يخفى أن الفعل الذى لايترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه أولى من تركه لايسمى واجبا وان ترجح وكان أولا لا يسميه أيضا بكل ترجيح بل لابد من خصوص ترجيح ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه يعلم أنه نستعقب تركه ضررا أو يتوهم وذلك الضرر اما عاجل فى الدنيا واما آجل فى العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجيحه لهذه الاقسام ثابت فى العقل من غير لفظ فلنرجع الي اللفظ فنقول معلوم أن مافيه ضرر قريب محتمل لايسمى واجبا اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضررا قريبا ولا يقال أن الشرب عليه واجب ومعلوم أن مالا ضرر فيه أصلا ولكن فى فعله فائدة لا يسمي واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجبا، بل المخصوص باسم الواجب ما فى تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك فى العاقبة أعنى الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك فى الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمي أيضا ذلك واجبا فان من لايعتقد الشرع قد يقول

واجب على الجائع الذى يموت من الجوع أن يأكل اذا وجد الخبز ونعنى بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لاحجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخرة والآخر أخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذى يؤدى عدم وقوعه الى أمر محال كما يقال ماعلم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه أنه ان لم يقع يؤدى الى أن ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه أن ضده محال. فليسم هذا المعنى الثالث الواجب

وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل فى حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة أقسام أحدها أن توافقه أى تلائم غرضه والثانى أن ينافر غرضه والثالث أن لا يكون له فى فعله ولا فى تركه غرض وهذا الانقسام ثابت فى العقل فالذى يوافق الفاعل يسمى حسناً فى حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه والذى ينافى غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذى لا ينافى ولا يوافق يسمى عبثاً أى لا فائدة فيه أصلا وفاعل العبث يسمي عابثا وربما يسمى سفيها وفاعل القبيح أعني الفعل الذى ينضر به يسمي سفيهاً واسم السفيه أصدق منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمى حسناً فى حق من وافقه وان كان منافيا سمي قبيحاً وان كان موافقا لشخص دون شخص سمى فى حق أحدهما حسناً وفى حق الآخر قبيحاً إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان يختلفان بالاشخاص ويختلف فى حق شخص واحد بالاحوال ويختلف فى حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحا من وجه فمن لا ديانة له

يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذى يكشف عورته ويسميه غمازاً قبيح الفعل، والمتدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل بحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه بل هذا القاتل فى الحسن المخصوص جار ففى الطباع ماخلق مايلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الأسمر ويعشقه والذى خلق مايلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التى لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشىء حسنا فى حق زيد قبيحاً فى حق عمرو ولا يجوز أن يكون الشىء أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو لمالم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم أن الاصطلاح فى لفظ الحسن أيضاثلاثة فقابل يطلقه على كل مايوافق الغرض عاجلا كان أوآجلا وقابل يخصص بمايوافق الغرض فى الآخر وهو الذى حسنه الشرع أى حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا والقبيح عند كل فريق مايقابله الحسن فالاول أعم وهذا أخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لايتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لايوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف الفلك وماأقبح أفعاله ويعلمون أن الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله ﷺ «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر» وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع أنه لاغرض فى حقه ويكون معناه أنه لاتبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل فى ملكه الذى لا يساهم فيه مايشاء وأما الحكمة فتطلق على معنيين ٭ أحدهما : الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغى أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها ٭ والثانى : أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد

الترتيب والنظام وإتقانه وأحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ فى الاصل ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة .

الاولى: أن الانسان قد يطلق اسم القبيح على مايخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ماعداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول أنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح فى حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنه كل العالم فى حقه فيتوهم أن المخالف لحقه مخالف فى نفسه فيضيف القبح الى ذات الشىء ويحكم بالاطلاق فهو مضيب فى أصل الاستقباح ولكنه مخطىء فى حكمه بالقبح على الاطلاق وفى اضافة القبح الى ذات الشىء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الي بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض أحواله غير مايستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه .

الغلطة الثانية : فيه أن ماهو مخالف للاعراض فى جميع الاحوال إلا فى حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال فى نفسه واستيلائه على ذكره فيقضى مثلا على الكذب بأنه قبيح مطلقاً فى كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لالمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب فى بعض الاحوال ولكن لووقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقباحه وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه أن الكذب قبيح فى نفسه وانه لاينبغي أن يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلازمه فى أكثر الأوقات وانما يقع نادرا فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا .

الغلطة الثالثة :— سبق الوهم الى العكس فان مارئى مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لامحالة يكون مقرونا به مطلقا ولايدرى أن الاخص أبدا يكون مقرونا بالاعم وأما الاعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالاخص ومثاله مايقال من أن السليم أعنى الذى نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه أنه أدرك المؤذى وهو متصور بصورة حبل مبرقش فاذا أدرك الحبل سبق الوهم إلى العكس وحكم بأنه مؤذ فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيص الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل أنه عذرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه أدرك المستقذر رطبا أصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بأنه مستقذر بل فى الطبع ماهو أعظم من هذا فان الاسامي التى تطلق عليها الهنود والزنوج لما كان يقترن بها قبح المسمى به يؤثر فى الطبع ويبلغ إلى حد لو سمى به أجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لأنه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغى أن يغفل عنه لأن أقدام الخلق واحجامهم فى أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام * وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وان أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات فاورد على فهم العامى المعتزلى مسألة معقولة جليلة فيسارع الى قبولها فلو قلت له أنه مذهب الاشعرى رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بعين ماصدق به مهما كان سيء الظن بالاشعرى اذ كان قبح ذلك فى نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر أمرا معقولا عند العامى الأشعرى ثم تقول له أن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا

العوام فى أصل التقليد بل أضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم فى نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة فى نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد فان صادفوا فى نظرهم مايؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم مايضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا وينبزون وبالشبهة كل مايخالفه وبالدليل كل مايوافقه وانما الحق ضده وهو أن لا يعتقد شيئا أصلا وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلا وكل ذلك منشأه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى أن الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن مالا فائدة له فيه ويستقبح ماله فيه فائدة * أما الاستحسان فمن رأى انساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضا فى الدنيا ولا هو بمرآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك وأما الذى يستقبح مع الأغراض كالذى يحمل على كلمة الكفر وبالسيف والشرع قد رخص له فى اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به أو الذى لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه فى نقضه وفى الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان أن الحسن والقبح معنى سوى ماذكرتموه (والجواب) : أن فى الوقوف على الغلطات المذكورة مايشفى هذا الغليل أما ترجيح الانقاذ على الاهمال فى حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للأذى الذى يلحق الانسان فى رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه فى تلك البلية ويقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك

فى حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده من أن المشرف على الهلاك فى حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك فى بهيمة لا يتوهم استقباحها أو فرض فى شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره إذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه أحد فهو ممكن أن يعلمه فان فرض فى موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضا ترجيح فى نفسه وميل يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل وذلك أنه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل إلى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما أنه رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الأذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه فى موضع وطال معه أنسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر :

أمر على جدار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدار
وما تلك الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الأوطان ونعم ما قال

وحبب أوطان الرجال اليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب الذى هو غلط المغترين بظاهر الأمور الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا الميل وأمثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذى هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر أو بالرؤية سال فى الحال لعابه وتحلبت أشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل

وان كان الشخص عالما بأنه ليس يريد الاقدام على الأكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التى يشتهى مجامعتها فكما ثبت ذلك فى الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح الى تجاويف الأعصاب وملأتها وثارت القوة المأمورة بصب المذى الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل فى ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم، ساعد العقل الوهم أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط فى سبب ترجيح أحد جانبى الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فأما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان أحدهما اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخر ماينتظر من الثناء عليه بصلابته فى الدين فكم من شجاع يمتطى متن الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لايطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفى بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث لاينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقرونا بالثناء الذى هو لذيذ والمقرون باللذيذ لذيذ كما أن المقرون بالمكروه مكروه كما سبق فى الامثلة فهذا مايحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال فى المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام فى الدعاوى فلنرجع اليها

الدعوى الاولى:— ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لايخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق ٭ وبرهان الحق فيه ان نقول قول القائل الخلق والتكليف

واجب غير مفهوم فانا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ماينال تاركه ضرر اما عاجلا واما آجلا اوما يكون نقيضه محال والضرر محال فى حق الله تعالى وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الاان يقال كان يؤدى ذلك الي خلاف ماسبق به العلم فى الأزل وماسبقت به المشيئة فى الأزل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لامحالة فان قيل * انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام فى قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فمامعنى قولكم أنه يجب لفائدة الخلق ومامعنى الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعانى الثلاثة وهي منعدمة فان أردتم معنى رابعاً ففسروه أولا ثم اذكروا علته فانا ربما لاننكر ان للخلق فى الخلق فائدة وكذا فى التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذا لم يكن له فائدة فى فائدة غيره وهذا لامخرج عنه أبداً علي انا نقول انما يستقيم هذا الكلام فى الخلق لافى التكليف ولا يستقيم فى هذا الخلق الموجود بل فى ان يخلقهم فى الجنة متنعمين من غيرهم وضرر وغم وألم وأما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتنى كنت نسياً منسياً وقال آخر ليتنى لم أك شيئاً وقال آخر ليتنى كنت تبنة رفعها من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم االعقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جماداً أو طائرا فليت شعرى كيف يستجيز العاقل فى أن يقول للخلق فى التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفى الكلفة والتكليف فى عينه الزام كلفه وهو ألم وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادرا علي ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان ألذ وأوقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب ان

الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهى الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقدير اللذة فى الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعرى كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس ومن يستثقل المقام أبدالآباد فى الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب هذا لو سلم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقا وسنبين نقيضه ثم ليت شعرى الطاعة التى بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وارادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

(الدعوى الثانية) : إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة إلى انكار ذلك ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة فى نفسه وهو أنه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه إلا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهما للكلام فلا يسمي الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمى تكليفاً وان كان مثله سمى التماساً وان كان فوقه سمى دعاء وسؤالا فالاقتضاء فى ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو اما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض وكان لأجل الاستقباح وباطل أن يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيلا أن يقول الرجل لعبده

الزمن قم فهو على مذهبهم أظهر وأما نحن فانا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قاذر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لايدرى ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو إقتضاء قائم من عاجز فى علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضي فان علمه لايحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا فى حق الله تعالى وذلك باطل فى حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلي الأغراض أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك وليس مايستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى (فان قيل) فهو مما لافائدة فيه وما لافائدة فيه فهو عبث والعبث علي الله تعالى محال (قلنا) هذه ثلاث دعاوى (الأولى) أنه لافائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائدة للعباد أطلع الله عليها وليست الفائدة هى الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون فى أظهار الأمر ومايتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال كما أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وأمر أباجهل بالايمان وأخبر إنه لا يؤمن وخلاف خبره محال

(الدعوى الثانية) : أن مالا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا أنه لايراد بالعبث إلا مالا فائدة فيه فان أريد به غيره فهو غير مفهوم

(الدعوى الثالثة) : أن العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لأن العبث عبارة عن فعل لافائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عابثا مجاز محض لاحقيقة له يضاهى قول القائل الريح عابثة بتحريكها الاشجار اذ لافائدة لها فيه ويضاهي قول القائل الجدار غافل أى هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لأن الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذى لا يقبل العلم مجاز لاأصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على أفعاله

سبحانه وتعالى (الدليل الثانى) فى المسألة ولا محيص لأحد عنه إن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن وأخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول ﷺ أنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره فى امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال أن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بأنه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الأمر بما لا يتصور امتثاله ولا يغنى عن هذا قول القائل أنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذى صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدى الى انقلاب العلم جهلا فاستبان أن هذا واقع فى ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ماهو محال لذاته اذ لا فرق بينهما فى امكان التلفظ ولا فى تصور الاقتضاء ولا فى الاستقباح والاستحسان

(الدعوة الثالثة) : ندعى ان الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البرىء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لأنه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقة وبرغوث أوذى بعرك أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه ان يحشره ويثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى أن أرواحها تعود بالتناسخ الى أبدان أخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكنا نقول أما

إيلام البرىء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقي قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالته فى حق الله تعالى وان فسره بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيما

فنقول ان الحكمة ان أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس فى هذا ما يناقضه وان أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ماذكرناه وماوراء ذلك لفظ لامعنى له .

فان قيل فيؤدي الى أن يكون ظالما وقدقال (وماربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفى عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر يخالف فعله أمر فيخالف فعله أمر غيره ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما فى ملك نفسه بكل ما يفعله إلا اذا خالف أمر الشرع فيكون ظالماً بهذا المعنى فمن لا يتصور منه أن يتصرف فى ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده فى نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفى ولا اثبات .

(الدعوى الرابعه) : ندعى أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل مايشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا علي الله تعالي فى أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح ويدل على بطلان ذلك مادل نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من أفعال الله تعالى مايلزمهم الاعتراف به بأنه لاصلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم فى الصبا وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلما بالغا وبلغ الثالث كافرا ومات على الكفر فان العدل

عندهم أن يخلد الكافر البالغ فى النار وأن يكون للبالغ المسلم فى الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتى عن رتبته؟ فيقول لانه بلغ فاطاعنى وأنت لم تطعنى بالعبادات بعد البلوغ ، فيقول يارب لانك أمتنى قبل البلوغ فكان صلاحى فى أن تمدنى بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتنى هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرا على أن توصلني لها ؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابى وسخطى فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة فينادى الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب أو ماعلمت أنى اذا بلغت كفرت ؟ فلو أمتنى فى الصبا وأنزلتنى فى تلك المنزلة النازلة لكان أحب الى من تخليد النار وأصلح لى فلم أحييتنى وكان الموت خيرا لى ؟ فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولاهو موجود .

(الدعوى الخامسة) : ندعى أن الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء الله أثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولم يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك فى نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا لأن التكليف تصرف فى عبيده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعانى الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وان أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال أنه بصير وعده كذبا وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح .

قلنا ان عنيتم بالقبيح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنيتم به أنه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ماهو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله اذا كان القبيح

والحسن عنده وفى حقه بمثابة واحدة على أنا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه فى العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفى لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل إلى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدا مقيدا بحق الآخر وهو محال وأفحش من هذا قولهم أن كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبداويخلده فى النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد فى النار وهذاجهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافى أكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو أشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا فى حق من أذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوى فى حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فهما فى حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن أن سلك طريق لمجازاة واستحسن ذلك تأبيد العقاب خالدا مخلدا فى مقابلته العصيان بكلمة واحدة فى لحظة ومن انتهى عقله فى الاستحسان إلى هذا الحد كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلماء على أنا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قيلا وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الدين تقضى به الأوهام والخيالات كما سبق وهو أن نقول الانسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها إلا لوجهين . أحدهما : أن يكون فى العقوبة زجر ورعاية مصلحة فى المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض فى المستقبل فان لم يكن فيه

مصلحة فى المستقبل أصلا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ماسبق قبيح لأنه لافائدة فيه للمعاقب ولا لأحد سواه والجانى متأذ به ودفع الأذى عنه أحسن وانما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا تدارك له فهو فى غاية القبح.

(الوجه الثانى) أن نقول أنه اذا تأذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجانى اليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجانى فهو أولى فهذا أيضا له وجه ما وان كان دليلا على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة فى المستقبل لاحد فى عالم الله تعالى ولا فيه رفع أذى عن المجنى عليه ففى غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول أن ترك العقاب فى غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الاوهام التى وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم.

(الدعوى السادسة) ندعى أنه لو لم يرد الشرع لماكان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا أن العقل بمجرده موجب وبرهانه هو أن نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه فى حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة فان قلتم يقتضى بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعا عاجلا وآجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يامر بالعبث وكلماهو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو أن يكون فى الحال أو فى المآل أما فى الحال فهو تعب لا فائدة فيه وأما فى المآل فالمتوقع الثواب ومن أين علمتم أنه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها.

فان قيل يخطر بباله أن له ربا ان شكره أثابه وأنعم عليه وان كفر

أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم فى قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لا ننكر أن العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوما ومعلوما فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحثاث فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام فى ترجيح جهة الفعل على جهة الترك فى تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه فى حق الله تعالى سيان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به فاذا ظهر إستواء الأمرين فى حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو أنه يعاقب على الشكر لوجهين * أحدهما أن اشتغاله به تصرف فى فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه وإستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر * الثانى أن يقيس نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بأن يبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولماذا لا تشتغل بما يهمك فالذى يطلب معرفة الله تعالى كأنه أن تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره فى أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب فاستبان أن ما أخذهم أوهام رسخت منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا محيص عنها * فان قيل فان لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى افحام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب أن يقول إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت

الا بالنظر فى المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الى أن لايظهر صحة النبوة أصلا * والجواب أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا أن معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم فى الترك أو معلوم وإذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبى ﷺ أنه واجب مرجح بترجيح الله تعالى فى ربطة العقاب بأحدهما وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لاعن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما بل أن يكون عليه متمكنا لمن أراده فيقول النبى إن الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا ولست أوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وإنما أنا مخبر عن كونه سم ومرشدلك إلى طريق تعرف به صدقى وهو النظر فى المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على معرفته بالتجربات وهو أن تشربه فتشفى فلا فرق فى حقى ولا فى حق استاذى بين أن يهلك أو يشفى فان استاذي غنى عن بقاؤك وأنا أيضا كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب على بالعقل أو بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبى قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين سعدوا أم شقوا فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر إلي أن العقل هو الموجب من حيث أنه بسماع كلامه ودعواه

يتوقع عقابا فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر قلنا الحق الذى يكشف الغطاء فى هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان فى الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه فى الخبر والنظر سبب فى معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث مالم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل مالم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح فى الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغى أن يفهم الحق فى هذه المسألة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذى لا يشفى الغليل ولا يزيل الغموض

(الدعوى السابعة) : ندعى أن بعثة الانبياء جايز وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الالفاظ وأصوات ورقوم أو غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعنى به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع فى الآخرة والامر الضار بحكم أجزاء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوي ذلك الشخص

الرسالة فليس شيء من ذلك محالا لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ماهو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن أن يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه فى ذاته ضروريا فلا بد من ذكر سببه وغاية ماهو به ثلاثة شبه . (الاولى) قولهم انه لو بعث النبى بما تقتضيه العقول ففى العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول (الثانية) انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك من السحر والطلسمات وعجايب الخواص وهى خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا فى خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق (الثالثة) : أنه أن عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى أراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ماقال النبى أنه مسعد فهو مشقى وكلما قال مشقى فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك ويغوينا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم إذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلى عند رومه الزام القول بتقبيح العقل إذ يقول ان لم يكن الأغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم أنه ليس باضلال ، والجواب أن نقول . أما الشبهة الأولى فضعيفة فان النبى ﷺ يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه إذا عرف فان العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما

لايستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب فى معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق * فأما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق القمر وشق البحر وابراء الأكمة والأبرص وأمثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وأن فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر ويبقى النظر بعده فى أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وأن ماأظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به مالم يتحد به النبي على ملأ من أكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات * وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الأغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم أن ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناه ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدى ملك علي جنده أنه رسول الملك اليهم وأن الملك أوجب طاعته عليهم فى قسمة الارزاق والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال أيها الملك ان كنت صادقا فى مادعيته فصدقنى بان تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالى وتقعد على خلاف عادتك فقام الملك عقب التماسه على التوالى ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضرورى بأنه رسول الملك قبل أن يخطر بيالهم أن هذا الملك من عادته الاغواء أم يستحيل فى حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لعلم

أنه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولي. وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب فى التفويض وإنما يتصور فى الاخبار والعلم يكون هذا تصديقا وتفويضا ضرورى ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبياء من هذه الجهة بل أنكروا كون ماجاء به الأنبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس أو أنكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضرورى بالتصديق فان قيل فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعيانا ومشاهدة نجاتكم فى الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم فى تركها فبم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا فلا يمتنع على الله تعالى ماهو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين

(والجواب) : أن الكذب مأمون عليه فانه انما يكون فى الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل مايعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه كذلك فى حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب فى كلام النفس محال وفى ذلك الأمن عما قالوه وقد اتضح بهذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضرورى بالصدق وكان الشك من حيث الشك فى أنه مقدور البشر أم لا ؟ فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال أصلا البتة : فان قيل فهل تجوزون الكرامات ؟ قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان

أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل فى نفسه لأنه ممكن ولا يؤدى الى محال آخر فانه لا يؤدى الى بطلان المعجزة لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به فان كان مع التحدى فانا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدى وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور فى نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتحدى سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وأنت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له أنت رسولى صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله أنت رسولى محال لأن معنى كونه كاذبا أنه ماقيل له أنت رسولى ومعنى المعجزة أنه قيل له أنت رسولى فان فعل الملك على ماضربنا من المثال كقوله أنت رسولى بالضرورة فاستبان أن هذا غير مقدور لانه محال والمحال لاقدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع فى اثبات نبوة نبينا محمد ﷺ واثبات ماأخبر هو عنه والله أعلم

القطب الرابع وفيه أربعة أبواب

(الباب الأول) : فى إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

(الباب الثانى) : فى بيان أن ماجاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

(الباب الثالث) : فيه نظر فى ثلاثة أطراف

(الباب الرابع) : فى بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والإشارة الى القوانين التى ينبغى أن يعول عليها فى التكفير، وبه اختتام الكتاب

(الباب الأول) : فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر إلى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق (الفرقة الأولى) العيسوية حيث ذهبوا الى أنه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم أن الرسول لا يكذب وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى

كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم و تواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض

(الفرقة الثانية): اليهود فانهم أنكروا صدقه لابخصوص نظر فيه وفى معجزاته بل زعموا أنه لانبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي أن تثبت عليهم نبوة عيسى لأنه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز أحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص فيقال لهم ماالذى حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون إليه سبيلا البتة إلا أنهم ضلوا بشبهتين (احداهما) قولهم النسخ محال فى نفسه لأنه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى (والثانية) لقنهم بعض الملحدة أن يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني مادامت السموات والأرض وانه قال انى خاتم الأنبياء أما الشبهة الأولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال أن يقول السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم أن القيام مقتضى منه إلى وقت بقاء مصلحته فى القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لاينبه عليها ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقا وأن الواجب الاستمرار عليه أبدا إلا أن يخاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أوظهرت له مصلحة كان لايعرفها والآن قد عرفها بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح فى أن لاينبه العبد عليها ويطلق الأمر له اطلاقا حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحة أمره بالقعود فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا فى معظم الأحكام ولكن فى بعض الأحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والأحوال فليس فيه مايدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا

انما يستمر لليهود اذا لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعهما ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ماعلم على القطع بالتواتر (وأما) الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * أحدهما : أنه لو صح ماقالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يدعيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفتنكرون معجزة عيسى وجودا أو تنكرون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان أنكروا شيئا منه لزمهم فى شرع موسى لزوماً لايجدون عنه محيصا واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله أنى خاتم الأنبياء (الثانى) أن هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقا بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة فى حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذى صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يحتجوا به لأن ذلك لو كان لكان مفحما لاجواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن فى شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم وأموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما نثبتها على النصارى (الفرقة الثالثة) وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث أنهم ينكرون معجزته فى القرآن وفى اثبات نبوته بالمعجزة طريقان (الأول) التمسك بالقرآن فانا نقول لامعنى للمعجزة إلاما يقترن بتحدى النبي عنداستشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان أرذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن

إنكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجارى العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى ولا يقدر النصرانى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة أو استشهاده باحياء الموتى أو وجود احياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات فان قيل ما وجه اعجاز القرآن قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب فى خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكي عن تراهات مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزؤن بها وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن فى فصاحته فهذا اذا معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعنى من اجتماع هذين الوجهين (فان قيل) لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه أو منعتها العوائق عن الاشتغال به ، والجواب أن ماذكروه هوس فان دفع تحدى المتحدى بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف مع ماجرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ماذكروه غير دافع

غرضنافان انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات فلو قال نبي آية صدقي أنى فى هذا اليوم أحرك أصبعى ولا يقدر أحد من البشر على معارضتى فلم يعارضه أحد فى ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات وأن فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوة على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الأمور الجليلة فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله فى معجزات عيسى عليه السلام (الطريقة الثانية) أن تثبت نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادات التى ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى فى كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه (فان قيل) آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك أيضا أن سلم فلا يقدح فى الغرض مهما كان المجموع بالغا مبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتر اوآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلا فان قال قائل من النصارى هذه الأمور لم تتواتر عندى لاجملتها ولا آحادها . فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم أنه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فبماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا أن يقال ينبغى أن يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لاتتواتر عنده الاخبار وكذا المتصامم فهذا أيضا عذرنا عند إنكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

الباب الثانى فى بيان وجوب التصديق

بأمور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان

أما المقدمة فهو أن مالا يعلم بالضرورة ينقسم الي مايعلم بدليل العقل دون الشرع والى مايعلم بالشرع دون العقل والى مايعلم بهما أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك مالم يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل مايتقدم فى الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام أيضاً فيما اخترناه لايمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه (وأما) المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحي والهام ونحن نعلم من الوحى اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما وأما المعلوم بهما فكل ماهو واقع فى مجال العقل ومتأخر فى الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاغراض كلها ومايجري هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الأدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها لايتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظنا ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبني على الأدلة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه الا مظنونا انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التى ذكرناها ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث.

عن الطرق العقلية ولا ينبغى أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا فى الفقهيات بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية والقولية (وأما) ماقضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل فى شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لادلة السمع فيكفى فى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط إشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لايدرك الفرق بين قول القائل إعلم أن الامر جائز وبين قوله لا أدرى أنه محال أم جائز وبينهما مابين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثانى غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز فى القسمين جميعا فهذه هى المقدمة (أما الفصل الأول) ففى بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان أما الحشر فيعنى به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمي اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) فان قيل فماذا تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى اعادتها أن تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها أمثالها فان العرض عندنا لايبقى والحياة

عرض والموجود عندنا فى كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار أعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب الى استحالة اعادة الأعراض وذلك باطل ولكن القول فى ابطاله يطول ولا حاجة اليه فى عرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الأجسام أيضا ثم تعاد الاجسام بأن تخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم أن الميعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد * قلنا المعدوم منقسم فى علم الله الى ما سبق له وجود والى مالم يسبق له وجود كما أن العدم فى الأزل ينقسم الي ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة أن نبذل بالوجود العدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر الى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن أشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد أطنبنا فى هذه المسئلة فى كتاب التهافت وسلكنا فى ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التى هى غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لهم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن فى تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتمل المعتقدات التغلغل الى هذه الغايات فى المعقولات فما ذكرناه كاف فى بيان الاقتصاد فى الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع وأما

عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه فى الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين أنهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة فى ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الالم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذى تأكله السباع فغاية ما فى الباب ان يكون بطن السبع قبرا فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الالم من جميع بدنه وأما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لايستدعى منهما الا تفهيما بصوت أو بغير صوت ولايستدعى منه إلا فهما ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لايفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وأحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل أنا نرى الميت ولانشاهد منكرا ونكيرا ولانسمع صوتهما فى السؤال ولاصوت الميت فى الجواب فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبى ﷺ لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك اذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضى الله عنها وقد كانت

تكون عنده حاضرة فى وقت ظهور بركات الوحى فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه أيضا انكار مايشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة الى خلق السموات والأرض ومابينهما مع مافيهما من العجائب والسبب الذى ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع مافيه من العجائب والآيات أولا أن المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا مالا برهان على احالته لا ينبغى أن ينكر بمجرد الاستبعاد

(وأما) : الميزان فهو أيضا حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وأن قدرت اعادتها وخلقها فى جسم الميزان كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهى طاعته فى جسم الميزان أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لاحركة يد الانسان أما لا تتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد أثمهما على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال

(فنقول) : قد سئل النبى ﷺ عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال فى صحائف هى أجسام فاذا وضعت فى الميزان خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على مايشاء قدير

(فان قيل) : فاى فائدة فى هذا وما معنى المحاسبة قلنا لانطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم أى بعد

فى أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته فى أمواله أو يعزم على الابراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنابته بأوضح الطرق ليعلم أنه فى عقوبته عادل وفى التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك

(وأما) : الصراط فهو أيضا حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا أن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه فى اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق له قدرة المشى على الهواء ولا يخلق فى ذاته هوياً الى أسفل ولا فى الهواء انحراف فاذا أمكن هذا فى الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

(الفصل الثانى) : فى الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشتمل إلا على المهم الذي لا بد منه فى صحة الاعتقاد

أما الامور التى لاحاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهى غير لائقه بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلى ولفظى وفقهي أما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا؟ وتتعلق بالمختلفات أم لا ؟ وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له وأما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ماهو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ماحدودها ومسبباتها وأما الفقهية فكاليحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعنه

التوبة ماحكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بمهم فى الدين بل المهم أن ينفى الانسان الشك عن نفسه فى ذات الله تعالى على القدرة الذى حقق فى القطب الاول وفى صفاته وأحكامها كما حقق فى القطب الثاني وفى أفعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما فى القطب الثالث وفى رسول الله ﷺ بان يعرف صدقه ويصدقه فى كل ماجاء به كما ذكرناه فى القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات فى المعتقدات

(أما المسئلة العقلية) : فكاختلاف الناس فى أن من قتل هل يقال أنه مات بأجله ؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا ؟ وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكنا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا فى الوجود فليس يلزم من تقدير نفى أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام (احدها) أن تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفان التي لا يقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر (الثاني) أن لا يكون على التكافى لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذى لابد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه (الثالث) العلاقة التى بين العلة والمعلول ويلزم

من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول إلا علة واحدة وان تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفى كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفى المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات فى يد الضارب والسيف وأعراض هي افتراقات فى أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفى الحز نفى الموت فانهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف فى أن للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفى الحز نفى الموت مطلقا مالم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا .

(فنقول) : من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذى ذكرناه فى عموم قدرة الله تعالى وأبطال التولد ويبنى على هذا أن من قتل ينبغى أن يقال أنه مات باجله لأن الاجل عبارة عن الوقت الذى خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر

أو لم يكن لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فأما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا خليت ونفسها تمادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استعجالا بالاضافة الى مقتضى طباعها والأجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالفاس فى الحال والأجل يعبر به عن مدة التى له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم بأجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبىء على ذلك الأصل

(المسئلة الثانية) : — وهى اللفظية فكاختلافهم فى أن الايمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركا أعنى اسم الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهانى وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى اذا كان جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فأنا نحكم بأنه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدى أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى ﷺ بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم فى قوانين أحواله من غير نظر فى أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله ﷺ بايمانهم وقد قال تعالى (وما أنت بمؤمن لنا) أى بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه السلام «لا يزنى الزانى وهو مؤمن» حين يزنى وقوله عليه السلام «الايمان بضعة وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق» فنرجع الى المقصود ونقول ان أطلق الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته

ولانقصانه بل اليقين ان حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس بيقين وهى خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان الا أن يراد به زيادة وضوح أى زيادة طمأنينة النفس اليه بان النفس تطمأن الى اليقينيات النظرية فى الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شىء واحد فادبظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتا فى طمأنينة نفسه الى العلم الضرورى وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والى العلم بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك أيضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت فى طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضا فى هذا التصديق أمااذا أطلق بمعنى التصديق التقليدى فذلك لاسبيل الى جحد التفاوت فيه فانا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودى فى تصميمه على عقدة ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى أن الواحد منهم لايؤثر فى نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازما فى اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف فى شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها وأما اذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت إلى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة فى مثل هذا المقام أولى والحق أحق ماقيل

(فأقول) : أن المواظبة على الطاعات لها تأثير فى تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه فى النفس وهذا أمر لايعرفه إلا من سبر أحوال نفسه وراقبها فى وقت المواظبة على الطاعة وفى وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال فى باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسة

لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته حتى أن المعتقد الذى طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصا نفسا على المحاول تغيره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة فى قلبه على يتيم فان أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره صادف فى قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد فى الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بمجوبه ساجدا له أو مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع فى قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على أفعال هى مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يجحدها المتحذلقون فى الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم فى معنى الرزق (وقول) : المعتزلة أن ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى ألزموا أنه لارزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله فقيل لهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا أنه عبارة عن المنتفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا فى حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغى أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدى النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعنينا

(المسألة الثالثة الفقهية) : فمثل اختلافهم فى أن الفاسق هل له أن يحتسب وهذا نظر فقهي فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكنا نقول الحق ان له أن يحتسب وسبيله التدرج فى التصوير وهو ان نقول هل يشترط فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والناهى معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها فمتى

يوجد فى الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لايشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لافى عصر النبى ﷺ ولا فى عصر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا ؟ فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لا بس الحرير اذا منع من الخمر والزانى اذا منع من الكفر وكما أن الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شىء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لامستندله اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزنى ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه وأصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلى ، والامر بترك المحرم واجب على مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمنى مع ترك أحدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الآمر بترك الشرب وهو بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر (فان قيل) : فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرها إياها على التمكين فان قال لها فى اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفى وجهك فانى لست محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكروهة على الزنا مختارة فى كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من أن هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب علي شيئان العمل والامر للغير وأنا اتعاطى أحدهما وان تركت الثانى كقوله ان الواجب علي الوضوء دون الصلاة وأنا أصلى وان تركت الوضوء والمسنون فى حقى الصوم والتسحر وانا أتسحر ، وان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل

واحد شرط الآخر وهو متقدم فى الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهذب نفسه اولا ثم غيره اما اذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام مالم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب علي شيئان ولي أن أترك أحدهما دون الثانى لم يكن منه (والجواب) : ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام فى أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام فى أنها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لا تكشفى وجهك فانه حرام ومنعه إياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل إما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فان قلتم أنه واجب فهو المقصود وان قلتم أنه مباح فله أن يفعل ماهو مباح وان قلتم أنه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس فى قوله الأخير صدق عن الشرع بانه حرام وليس فى فعله الا المنع من اتحاد ماهو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هى المأمور بها وشرطها الوضوء فهى بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه . (وأما) قولكم ان تهذيبه نفسه أيضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب

نفسه عن المعاصى شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وأما الكافر فان حمل كافراً آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لااله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يأمر غيره به ولم يثبت أن قوله شرط لأمره فله أن يقول وأن يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وإنما أردنا ايرادها لتعلم ان أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولاسيما بالمعتقدات المختصرة والله أعلم بالصواب .

الباب الثالث : فى الامامة

النظر فى الامامة أيضا ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وان أصاب فكيف اذا أخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الأول فى بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفى تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار فى الدنيا ولكنا نقيم البرهان القطعى الشرعى على وجوبه ولسنا نكتفى بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام .

(فان قيل) : المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لايحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها . فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لايحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففى أيهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لايحصل الا بنظام الدنيا بل لايحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم مانريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ماهو محتاج اليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لايميز بين معانى الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والاقوات والأمن هو آخر الآفات ولعمرى من أصبح آمنا فى سربه معافاً فى بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الاحوال بل فى بعضها فلاينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية وإلا فمن كان جميع أقواته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه الى سعادة الآخرة فاذن بأن نظام الدنيا أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين .

(وأما المقدمة الثانية) : وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشى وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ان بقي حيا والا كثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أس والسلطان حارس ومالا أس له فمهدوم . ما لاحارس له

فضائع وعلى الجملة لايتمارى العاقل فى أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وماهم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء لوخلوا ورائهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذاداء لاعلاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة وهومقصود الانبياء قطعاًفكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذى لاسبيل الى تركه فاعلم ذلك .

(الطرف الثاني) : فى بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب إماما فنقول ليس يخفى أن التنصيص على واحد نجعله إماما بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصية فى نفسه وخاصية من جهة غيره أما من نفسه فان يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي ﷺ الأئمة من قريش فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع فى قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وليس ذلك الاالتولية أوالتفويض من غيره فانما يتعين للامامة مهما وجدت التولية فى حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر فى صفة المولى فان ذلك لايسلم لكل أحد بل لابد فيه من خاصية وذلك لايصدر إلا من أحد ثلاثة اما التنصيص من جهة النبي ﷺ واماالتنصيص من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصامعينا من أولاده أوسائر قريش وأماالتفويض من رجل ذى شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم فى بعض الاعصار لشخص واحد مرموق فى نفسه مرزوق بالمتابعة مستولى على الكافة ففى بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع

مطاعاً وقد لايتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفا بصفات الأئمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفى منازعته إثارة الفتن إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضا عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لايتفق مثل هذا فى العادة الا عن بيعة وتفويض (فان قيل) فان كان المقصود حصول ذي رأى مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟ قلنا الذى نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال وان لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لأن مايفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستوفيا من غيره دون مايفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لايدرى عاقبتها وربما يؤدى ذلك الى هلاك النفوس والأموال وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح فى التشوق الى مزاياها وتكميلاتها وهذه مسائل فقهية فيلون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى فى الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف فى الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال . قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه

فليت شعرى من لايساعد على هذا ويقضى ببطلان الامامة فى عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعايش كلها ويفضى الى تشتيت الآراء ومهلك الجماهير والدهما أو يقول أنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا أنه لايحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال وإما أن تقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وانما يثبت بطول الألفة فى سمعه فلا تزال النفرة عن نقيضه فى طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم ؟

فان قيل : فهلا قلتم أن التنصيص واجب من النبي والخليفة كى يقطع دلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذا دعوا أنه واجب قلنا لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضا بل ثبتت إمامة أبوبكر وإمامة عثمان وإمامة على رضى الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعى أنه ﷺ نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقال بم تنكرون على من قال أنه نص على أبي بكر فأجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس

ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف فى زمان أبى بكر وعثمان رضى الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته فى زمان على رضى الله عنه ومعتقد الامامية أنه تولى بالنص

(الطرف الثالث) : فى شرح عقيدة أهل السنة فى الصحابة والخلفاء الراشدين رضى الله عنهم اعلم أن للناس فى الصحابة والخلفاء إسراف فى أطراف فمن مبالغ فى الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد

(واعلم) : أن كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي ﷺ إياهم بألفاظ مختلفه كقوله «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكقوله «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم» وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص فى حقه يطول نقله فينبغى أن تستصحب هذا الاعتقاد فى حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب فى حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطرق اليه ولم يجز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه وحمل أفعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون فى هذه الفنون فينبغى أن تلازم الانكار فى كل مالم يثبت وما ثبت فيستنبط له تأويلا فما تعذر عليك فقل لعل وله تأويلا وعذرا لم اطلع عليه واعلم أنك فى هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا أو تحسن الظن به وتكف

لسانك عن الطعن وأنت مخطىء مثلا والخطأ فى حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكت انسان مثلا عن لعن ابليس أو لعن أبى جهل أوأبى لهب أومن شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن فى مسلم بما هو برىء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم فى الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع أنه اخبار عما هو متحقق فى المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن فى طبعه ميل الى الفضول أثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم و ترتيبهم فى الفضل عند أهل السنة كترتيبهم فى الامامة وهذا لمكان ان قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه أن محله عند الله تعالى فى الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله ان أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات فى الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمى فى عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل أيضا وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس فى قلبه وخلق خفى فى باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو فى سخط الله لخبث مستكن فى باطنه فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى ولكن اذا ثبت أنه لا يعرف الفضل الا بالوحى ولا يعرف من النبى الا بالسماع وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لأحوال النبى ﷺ وهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على على رضى الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة فى دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم فى الفضل ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب فى الفضل ثم بحثوا

عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل الاجماع فى هذا الترتيب فهذا ما أردنا أن نقتصر عليه من احكام الامامة والله أعلم وأحكم

الباب الرابع : فى بيان من يجب تكفيره من الفرق

إعلم أن الفرق فى هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى يعتزى إليها فاذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شىء أن هذه مسئلة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولامحال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الابعد تفهم قولنا أن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره فى الدار الآخرة وانه فى النار على التأبيد وعن حكمه فى الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولاعصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه واخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحا لاطلاق القول بأنه مخلد فى النار وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذوب مخلد فى الجنة وغير مكترث بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بانه مخلد فى النار وهو كنظرنا فى أن الصبى اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذى وجد فى قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه

وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب أو اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أومسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا فى الفقه فى أن هذا الشخص رقيق أوحر ومعناه أن السبب الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه ومسقطا للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لأحكام شرعية لا يطلب دليلها الامن الشرع ويجوز الفتوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد أخرى فاذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا فى أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعى يدعيه مدع فاما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من اجماع أو نقل أو بقياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أما أن يدرك باصل أو بقياس على ذلك الأصل والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمداً ﷺ فهو كافر أى مخلد فى النار بعد الموت ومستباح الدم والمال فى الحياة الى جملة الاحكام الا أن التكذيب على مراتب (الرتبة الاولى) تكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه فى الكتاب ومجمع عليه بين الأمة وهو الأصل وما عداه كالملحق به (الرتبة الثانية) تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الأولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء أعنى البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لانهم أضافوا الى تكذيب الأنبياء انكار المرسل ومن ضرورية انكار النبوة ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة فى أصلها أو نبوة نبينا محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله (الرتبة الثالثة) الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون أن النبي محق وما قصد بما ذكره إلا صلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال أفهام الخلق عن دركه

وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم فى ثلاثة مسائل وهى. انكارهم لحشر الأجساد والتعذيب بالنار والتنعيم فى الجنة بالحور العين. والمأكول والمشروب والملبوس والأخرى قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات. وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم أن العالم قديم وأن الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل. تقدم العلة على المعلول وإلا فلم تر فى الوجود الا متساويين وهؤلاء اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الافهام. عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعادة الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور أن يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة (فان قيل) فلم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة قلنا لأنه عرف قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لايخرج الكلام عن كونه كذبا (الرتبة الرابعة): المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطؤن فى التأويل فهؤلاء أمرهم فى محل الاجتهاد والذى ينبغى أن يميل المحصل. اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلا فان استباحة الدماء والأموال. من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك محجمة من دم. (. مسلم وقد قال ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا منى دماهم وأموالهم إلا بحقها)». وهذه. الفرق منقسمون الى مسرفين وغلا وإلى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم. المجتهد الذى يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه فى بعض المسائل وعلى بعض.

للفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان أكثر الخائضين فى هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطا في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول لاإله إلا الله قطعا فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف فى التنبيه على أن إسراف من بالغ فى التكفير ليس عن برهان فان البرهان أما أصل أو قياس على أصل والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس فى معنى المكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة (الرتبة الخامسة): من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله ﷺ كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والأخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف وكمن يقول أنا معترف بوجوب الحج ولكن لاأدرى أين مكة وأين الكعبة ولا أدرى أن البلد الذى تستقبله الناس ويحجونه هل هى البلد التى حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا أيضا ينبغى أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح وإلا فالمتواترات تشترك فى دركها العوام والخواص وليس بطلان مايقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظار إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الأمور فيمهله الى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه أنكر أمرا معلوما بالتواتر وانه لو أنكر غزوة من غزوات النبي ﷺ المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا فى أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظر فى تكفير

النظام المنكر لاصل الاجماع لأن الشبه كثيرة فى كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظرى وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لايجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر إلا فى المحسوسات

(الرتبة السادسة) : أن لايصرح بالتكذيب ولايكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم صحته إلا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا اذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة فى أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلى قطعى و لاشرعي متواتر لايحتمل التأويل فكلما تستشهد به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على أن ماأجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لايمكن خلافه فقد أنكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا فى محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى أمور شنيعة وهو ان قائلا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد ﷺ فيبعد التوقف فى تكفيره ومستند استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبى بعدى ومن قوله تعالى (خاتم النبيين) فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به أولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول ، والنبي أعلي رتبة من الرسول الى غير ذلك

من أنواع الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن ان ندعى استحالته من حيث مجرد اللفظ فانا فى تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبى بعده أبدا وعدم رسول الله أبدا وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا والغرض الآن تحرير معاقد الأصول التى يأتى عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التأصيل دون التفصيل

(فان قيل) : السجود بين يدى الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر قلنا لا فان الكفر فى اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله ﷺ والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذا نظرا خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر فى تعريف مدارك التكفير وإنما أوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من فنهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر فى الاسباب الموجبة للتكفير من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن

النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب

ولنختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر الأفهام عن دركه فنسأل الله تعالى لا يجعله وبالا علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيرا آمين

تم

فهرست

(كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للامام الغزالى)

صفحة



تأسست سنة ١٣٢٦ هجرية ١٩٠٩ ميلادية
المكتبة المحمودية التجارية
لصاحبها محمود علي صبيح بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر
صندوق بوستة رقم ٥٠٥ مصر
هي اشهر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوي عليه من نفائس
المؤلفات القديمة والحديثة وحسن المعاملة مع القناعة في الربح
الصفتان اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائما من مطبوعات
السلف الصالح والمطبوعات العصرية التي تجدها فيها وهي مستعدة
لتصدير كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجملة
والقطاعي بغاية السرعة والأتقان مع ملاحظة حسن الورق
ونظافة الطبع مع التصحيح التام والتجربة أصدق برهان
وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي تطبع سنويا باثمانها
لكل طالب مجانا تسهيلا للتجار وأصحاب المكاتب
والقراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوبا بنصف
القيمة مقدما والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة
وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا
والله يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسلام
صاحب ومدير المكتبة محمود علي صبيح
الفهرست (القائمة) فيها كل الشروط التي اصطلحت عليها مع عملائها
جميع أثمان الكتب في غاية الجودة بشرط أنها أقل من جميع المكاتب
المكتبة تأسست على تقوى من الله في الصدق والأمانة

بيان بعض مؤلفات الامام الغزالى وتطلب هى وغيرها من مكتبة محمود على صبيح بالازهر وترسل لجميع الجهات لمن يرسل الثمن مقدما

ص الثمن بحساب القرش المصرى وكل ٩٧ قرشا واحد جنيه انكليزى

٥	التبر المسبوك فى حكايات ونصائح الملوك
١	الدرة الفاخرة فى كشف علوم الاخرة
١	الرسالة اللدنيه — كيمياء السعادة كل واحد
١	الأدب فى الدين — بداية الهداية كل واحد
٣	عجائب المخلوقات أو الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل
٥	ميزان العمل — مكاشفة القلوب كل واحد
١٠	معيار العلم فى الفلسفة والمنطق
١٠	معارج القدس فى مدارج معرفة النفس
١٠٠	المستصفى فى أصول الفقه جزء ٢ (طبعه ميرى)
٣	المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى
١٠	الأربعين فى أصول الدين
٥٠	إحياء علوم الدين جزء ٤
٧	الجواهر الغوالى من رسايل الغزالى ٧ رسايل
١٥	مقاصد الفلاسفة
٨	العقود واللالى من رسايل الامام الغزالى ٨ رسايل
٥	الاقتصاد فى الاعتقاد توحيد
٤	أبو حامد الغزالى حياته وآراؤه ومصنفاته لمحمد رضا
١٥	موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين
١	المنقذ من الضلال أو الملل والنحل
٢	الجام العوام من علم الكلام
١٥	تهافة الفلاسفة

أطلبوا فهرست الكتب فيها أسماء الكتب وأثمانها ترسل مجانا لكل طالب

تأسست سنة ١٣٢٦ هجرية ١٩٠٩ ميلادية

المكتبة المحمودية التجارية

لصاحبها محمود على صبيح بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر

صندوق بوسته رقم ٥٠٥ مصر

هى اشهر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوى عليه من نفائس المؤلفات القديمة والحديثة وحسن المعاملة مع القناعة فى الربح الصفتان اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائما من مطبوعات السلف الصالح والمطبوعات العصرية التى تجدها فيها وهى مستعدة لتصدير كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجمله والقطاعى بغاية السرعة والأتقان مع ملاحظة حسن الورق ونظافة الطبع مع التصحيح التام والتجربة اصدق برهان وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التى تطبع سنويا باثمانها لكل طالب مجانا تسهيلا للتجار واصحاب المكاتب والقراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوبا بنصف القيمة مقدما والباقى يحول ويدفع عند تسليم البضاعة وتجربة واحدة تكفى لصدق قولنا وحسن معاملتنا والله يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسلام

صاحب ومدير المكتبة ❋ محمود على صبيح

المكتبة تأسست على تقوى من الله فى الصدق والا...

جميع أثمان الكتب في غاية الرخص وذلك بشرط أن تكون من حق الكاتب

الفهرست (القائمة) فيها كل الشروط التي اصطلحت عليها مع عملائها